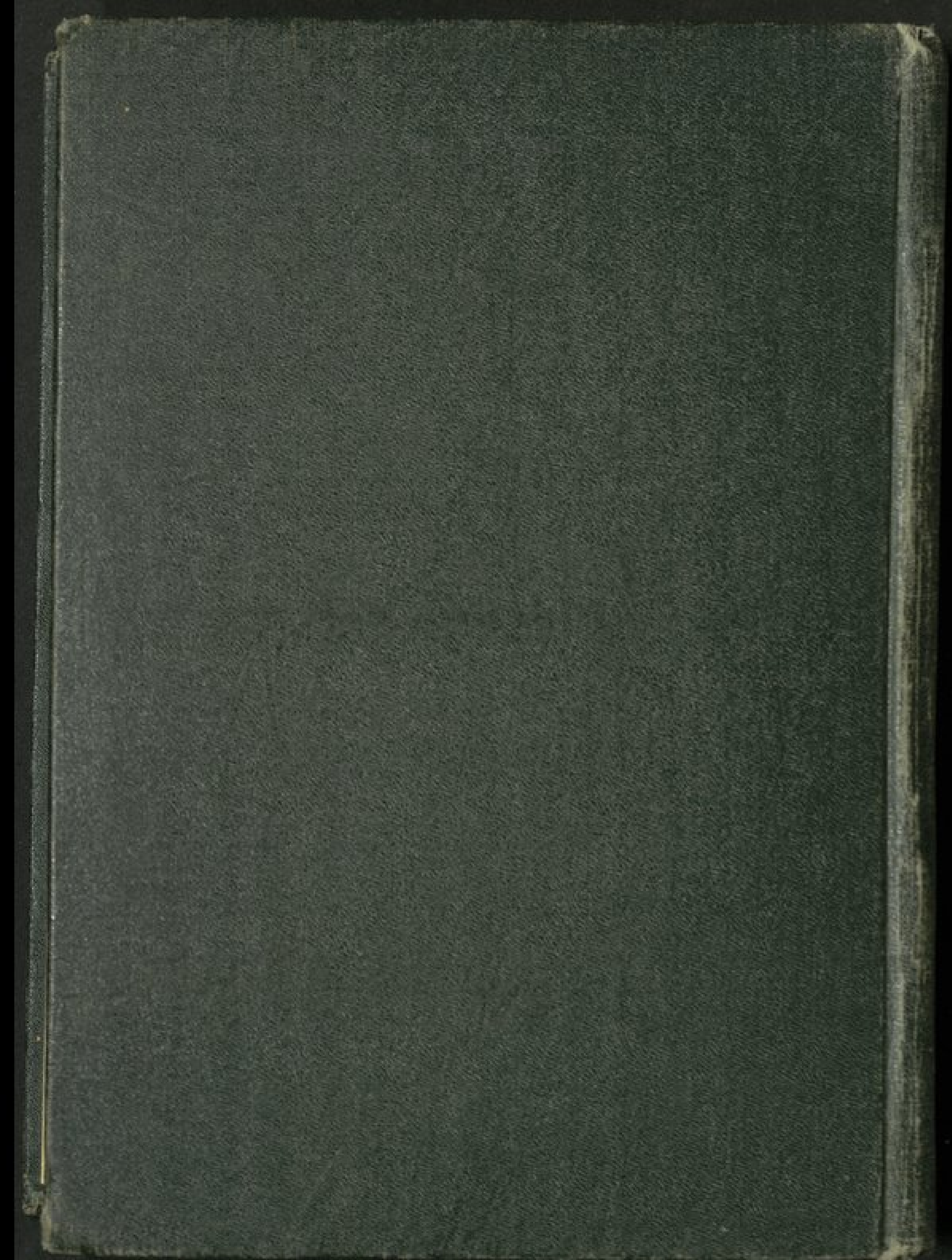
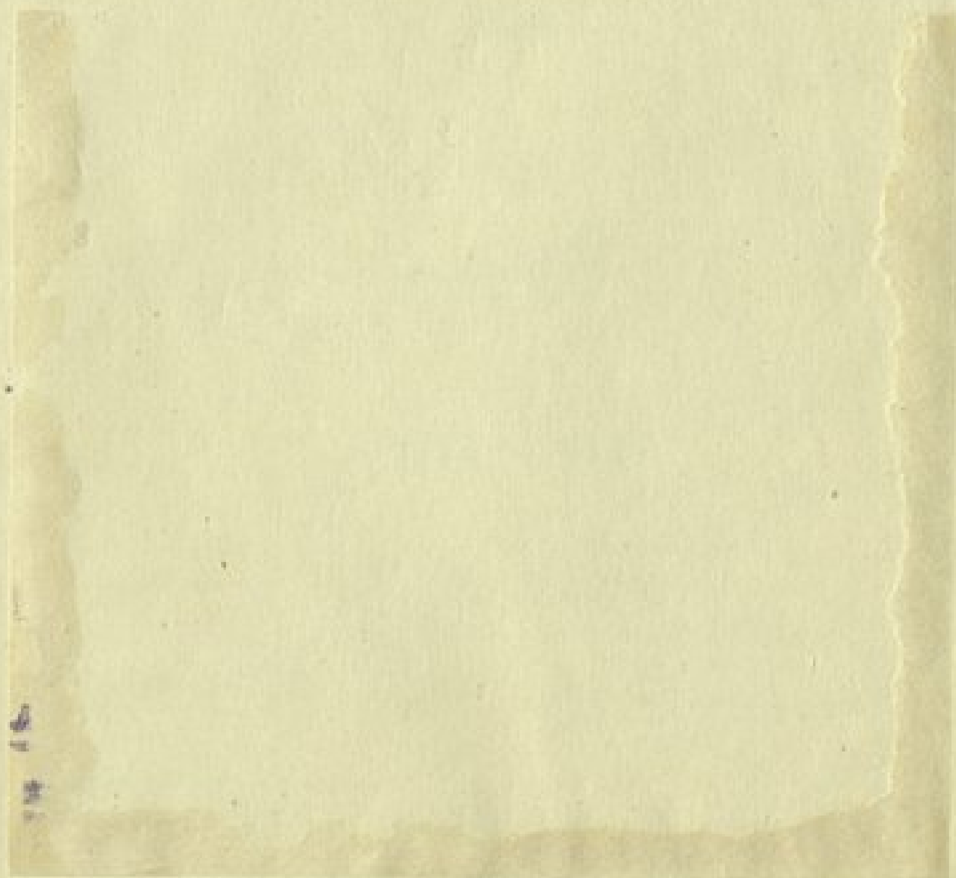




دروس الفلسفة

المجلد الأول

علم النفس

تأليف

جميل صليبا

١٩٤٠ - ١٣٥٩

مطبعة ابن زيدون بدمشق

تنبيه

لم نتبع في هذا الكتاب مذهباً فلسفياً معيناً ، ولا ملنا فيه إلى عصبية أو هوى ، ولا جرينا إلى غاية اعتقادية أو ريبية ، بل جعلنا مسائله مستندة إلى العلم ، مبنية على العقل والتجربة . فاقتبسنا أكثرها مما انتهى إليه علم النفس في أيامنا هذه ، وجمعنا فيه أكثر ما تضمنته الكتب الفلسفية المتداولة بين أيدي القراء . وكثيراً ما كنا نقتبس العناصر من كتاب والمسائل من كتاب آخر ، فنرتب المواد ترتيباً جديداً ، أو نصوغها في قالب شخصي ، أو نستخرج منها نتائج متقاربة ، حتى جاءت - رغم اختلاف نزعاتها - مشتملة على شيء من الوحدة .

فينبغي إذن لقارئ كتابنا هذا أن يلمّ أولاً بما فيه من الوحدة ، وأن يعرض بعد ذلك جميع مسائله على حاكم العقل ، وأن لا تكون غايته حفظ مافيه من الأقاويل ؛ بل الإشراف على ماتضمن من الحوادث والأمثلة ، والوقوف عند كل مثال محسوس ، وإعمال الروية فيه ، فإن الإكثار من حفظ الأقاويل من غير إعمال الروية فيها قد يقلب العقل إلى آلة صماء .

وليست الغاية من دراسة الفلسفة في المدارس الثانوية حفظ

النظريات ، وممارسة الجدل ، والظهور أمام الناس بمظهر العلماء الذين يحدثونك عن كل أمر وهم غير عالمين بشيء ، بل الغاية من ذلك تعويد الطلاب حرية النظر والتأمل والابداع ، وإبعادهم عن الثقافة اللفظية والتقليد والاتباع ، ولقد أشار ابن خلدون إلى ذلك بقوله : إن ثمرة الفلسفة « هي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين » . ومن درس الفلسفة ولم يفهم ما فيها من الرموز ، ولم يعلم غرضها ، لم ينتفع بما يبدو له من معانيها .

فينبغي إذن لطالب الفلسفة أن يجمع دائماً بين المعقول المجرد والمثال المحسوس ، وأن يرجع دائماً إلى التجربة ، وأن يتجنب المفاهيم الفارغة وأن يثق بالعقل ، ويعلم أنه في وسع كل إنسان أن يكون فيلسوفاً . لأن الفلسفة ليست بعيدة عن الحياة ؛ بل هي مبنية على العلم ، قريبة من التجربة ، حتى لقد قال (أوغوست كومت) : إن كل قضية لا تنطبق في النهاية على التجربة ، ولا تنحل إلى مثال محسوس ، هي قضية فارغة لا فائدة منها . وكل من فعل غير ذلك ابتعد عن الحياة ، واستسلم للخيال ، وكان ضعيف النظر ، يخاف من العقل والتجربة ، ويحسب التأمل بدعة ، ومخالفة المشهور من أقوال الفلاسفة ضلالة .

فينبغي إذن للطالب أن يتعود حرية البحث ، وأن يتعلم نقد الشبه الفلسفية والرد عليها ، وأن يرجع كل أمر من الأمور إلى تجاربه النفسية والاجتماعية ، وأن يتعلم كيف تطرح المسائل على بساط البحث ، وكيف يمكن حلها بالرجوع إلى العلم . وخير طريقة للوصول إلى هذه

الغاية أن يلخص مباحث هذا الكتاب بنفسه ، فلا يقتصر على قراءة الفصول وتكرار ما فيها كالببغاء ، فهي أوسع من أن تحيط بها الذاكرة . ونحن لم نجمع هذا الكتاب ليحفظ ؛ بل ليكون وسيلة من وسائل المراجعة ، وآلة من آلات العمل . وكل طالب يمرن نفسه على الحفظ دون الفهم ، وعلى التقليد دون المناقشة ، يميت في نفسه حرية الفكر . وغاية ما نرجوه أن يجد الطلاب في هذا الكتاب ما يحملهم على التأمل الشخصي ، ويعودهم النظر المجرد ، ويولد فيهم محبة الحكمة . فإن الحكمة جديرة بأن تحب ، وأن يقف الإنسان حياته في سبيلها .

دمشق في ٢٧ أيلول ١٩٤٠

المقدمة

موضوع الفلسفة وتعريفها

١ — المعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية

ان الميل الى الفلسفة طبيعي في الانسان فتجد لكل شخص في الحياة فلسفة يسير عليها ومذهباً خاصاً يؤثر في أفعاله وسلوكه، فهو إما أن يأخذ هذه الفلسفة عن غيره وإما أن يبدعها بنفسه فيفكر في مبدإ هذا الوجود ومعاده ويتأمل ما فيه من الخير والشر، و يفكر في الانسان وغايته ويتخذ لنفسه في الحياة قاعدة عملية متناسبة مع عقائده وآرائه. وهذه الفلسفة العامية يستمدها الانسان من تجاربه ومطالعاته فيوحي اليه بها القلب والضمير تحت تأثير العوامل الاجتماعية وتقبلها النفس صاغرة لانها لا تستطيع أن تبقى مجردة من الاعتقاد. نعم ان في الناس طبقة لا تتلذذ بالتصور ولا تفكر في شيء، كأن على سمعها حجاباً أو على أبصارها غشاوة فلا تميل الى هـــذه الابحاث ولا تهتم بهذه الاراء بل تنصرف الى الحياة المادية، فهي حقيقة بان تسمى عدوة الفلسفة لان أفرادها مصابون بالجمود الفكري والركود الفلسفي إلا أنهم قليلون لا يعتدُّ بهم ولا يلتفت اليهم. ولقد أصاب الذي قال: الانسان فيلسوف بالطبع، لانه لم يتجرد من الاعتقاد الفلسفي أبداً بل كانت الفلسفة دائماً مطمح أنظاره حتى إن الجهل لم يمنعه في العصور المظلمة من أن يذهب مذاهب شتى في الوجود وطبيعة النفس والبقاء بعد الموت.

ألا ترى الى الناس، اذا قام حديث في مجلس حول وجود الاله أو طبيعة النفس أو حرية الاختيار، كيف يشرئبون باعناقهم ويتطاولون بآذانهم لسماع ما يدور على ألسنة المتحدثين من الافكار؟ قال ويليام جيمس (١) (W. James):

---

(١) ويليم جيمس، فلسفة العمل ص - ٥ (Pragmatisme · P. 5) وهو ابن الفيلسوف هنري جيمس ولد في نيويورك [١٨٤٢ — ١٩١٠] ودرس الفلسفة في جامعة هارفارد.

، أينما يقم حديث حول حرية اختيار الاله وعلمه الابدي او حول الخير والشر تجد كل شخص قد أصاخ بسمعه اليه . ذلك لان لنا في نتائج الفلسفة مصلحة حيوية ولان حذاقتنا تستحسن أدق أدلة الفلاسفة » . وعلى ذلك فان اكبر نظريات ما بعد الطبيعة تصل الى آذان العامة ، حتى لقد تجد في أغانيهم وأهازيجهم كثيراً من الافكار الفلسفية التي لا يشعرون بها ، فيذكرون السعادة والحياة والموت والخلود وتنتقل هذه الافكار من واحد الى آخر كما ينتقل الدينار من يد الى يد ، فالناقل لا يبتكر لنفسه فلسفة خاصة بل يكتفي بثوب مستعار يأخذه عن غيره بالتقليد .

ومهما يكن من أمر هذه الفلسفة الغامضة فهي تؤثر في حياتنا وتبدل من أعمالنا . قال أحد كتاب الانكليز (١) : « هنالك أناس - وأنا منهم - يعتقدون أن معرفة رأي الرجل في العالم عند مقابلته أنفع لنا وألزم من أي شيء آخر . ونحن نرى أن معرفة فلسفة المستأجر تهم الملاك أكثر من معرفة وارده ، ونظن أيضاً أن معرفة فلسفة العدو تهم الجنرال في ساحة الحرب أكثر من معرفة عدده » . على ان هذه الفلسفة العامية وان كانت لا تخلو من علاقة بالفلسفة النظرية فهي أبعد من أن تجمع التأمل الفلسفي كله ، لا بل هي درجة أولى في التفكير يصح أن يطلق عليها اسم المعرفة العامية لخلوها من الوحدة .

وفي الحق يمكن تقسيم المعرفة الى ثلاثة أنواع : ١ - المعرفة العامية ٢ - المعرفة العلمية ٣ - المعرفة الفلسفية ؛ ولا يمكن فهم المعرفة الفلسفية إلا إذا نسبت الى المعرفة العامية تارة والى المعرفة العلمية تارة أخرى .

١ - ما هي المعرفة العامية ؟

Connaissance Vulgaire

المعرفة العامية وتدعى بالمعرفة العفوية أو المعرفة العملية مركبة من أفكار

فكان له تأثير في الحركة الفكرية الحديثة وهو احد مؤسسي فلسفة العمل وله في علم النفس كتاب كبير Principes de psychologie (١٨٩٠) جمع فيه الطريقة التجريبية الى النزعة الروحية . وله مؤلفات اخرى أهمها :

١ - إرادة الاعتقاد ٢ - فلسفة التجربة ٣ - التجربة الدينية ٤ - الاحاديث التربوية

(١) هو شسترتون Chesterton راجع كتاب جيمس (Pragmatisme p. 3) وكتاب روستان (Roustan ; Psychologie p. 3)

واحكام ومحاكمات تكسبنا اياها تجاربنا الفردية والاجتماعية ـ فنطبقها على المسائل العملية في الحياة بصور مختلفة .

لننظر الى الطبيعة بسذاجة ولنلاحظ ما يجري فيها بدون تفكير ولا تأمل ، فان ما يظهر أمام حواسنا من الحوادث المتغيرة يختلف كل الاختلاف عن النظام العلمي والتقيد الطبيعي . كأن العالم بالنسبة الى حواسنا مجموع أعراض وكيفيات مختلفة من لون وصوت ورائحة لا رابطة بينها ولا منطق فيها ، بل هي مختلفة بالنسبة الى كل شخص فتتعاقب بدون سبب ظاهر كأن تعاقبها ناشئ عن مصادفة أو اتفاق . والمعرفة العامية شبيهة بهذه النظرة الاولى التي نلقيها على الطبيعة ، لان العالم في المعرفة العامية أيضاً يظهر كأنه مجموع حوادث متعاقبة لا يربطها رابط منطقي ولا يمكن تعليلها بصورة معقولة ، بل تبقى مركبة مشتبكة لانها مبنية على استقراء ناقص وتحليل قاصر . وهي معرفة كيفية « Qualitative » تكتفي بذكر خواص الاشياء من غير أن تقيسها . ولذلك فهي ايضاً جزئية « Particulière » لانستطيع أن تجمع الحوادث بعضها الى بعض فلا تقرب مثلا بين عوم الخشب في الماء وغرق الحجر فيه ، بل تشاهد كل حادثة على حدتها من غير أن تجمعها الى غيرها وتركب منها نظاماً خاصاً . وعلى ذلك فهي معرفة امكانية لا ضرورة في مفاهيمها ولا تقيد في قواعدها ولا يقين في نتائجها ، فالتنبؤ بواسطتها غير ثابت والتأثير في الطبيعة محدود لانها معرفة عملية تهتم بالنتائج القريبة . وقصارى القول فالمعرفة العامية شخصية « Subjective » مؤلفة من آراء وقتية واحكام فردية لاتخلو من الاغراض والاضاليل والاوهام ، فهي نصف علم لانها تقتصر على الحوادث الجزئية مع انه لا علم الا بالكليات (١)

ب ـ المعرفة العلمية

Connaissance scientifique

المعرفة العلمية ارقى من المعرفة العامية والانسان يطلب العلم ليتجنب النقص الذي شاهدناه في آثار المعرفة العامية ، فهو اما ان يطلب العلم لذاته ، واما ان يطلبه

---

(١) راجع كتاب ما بعد طبيعة لارسطو مقالة الالف ١٠٨٧ a Aristote ; Méta. 1087

لنتائجه العملية او البديعية ، فان طلبه لذاته كان محباً للحقيقة ، وان طلبه لنتائجه العملية كان ميالا الى الخير والعمل وان طلبه لنتائجه البديعية كان ميالا إلى الجمال لان في اكتشاف الحقيقة جمالا ولذة وقوة .

قال ارسطو : « العلم هو معرفة العلل » فلا تصبح الحوادث الطبيعية معقولة إلا اذا ادركت اسبابها ونواميسها ؛ إلا أن العلم لا يبحث عن علل الاشياء فقط بل يبين لنا كيفية تأثيرها بعضها في بعض ، فالرجل العامي يشاهد بعينه سقوط الاجسام إلا أن العالم يبين لنا كيفية سقوطها وفقاً لنظام ثابت . فالعلم اذن هو البحث عن القوانين الطبيعية

اذا ألقيت على الطبيعة نظرة سطحية من غير ان تتعمق في ادراك حقائقها وجدت حوادثها كثيرة التغير دائمة التبدل ، لانك لا تجد على شجرة واحدة ورقتين متساويتين ، ولا في نبات واحد حبتين متماثلتين ، حتى انك لتجد الورقة الواحدة تتغير من وقت الى آخر تحت تأثير المبادلات الكيماوية التي تحدث فيها . ولكنك اذا تعمقت في درس الحوادث الطبيعية قليلا ادركت ان وراء هذه الكثرة وحدة ، لانك تستطيع بالتحليل اكتشاف عناصر ثابتة وراء هذه المظاهر المتغيرة ، فمن ذلك انه يوجد في اوراق الشجر صفات واحدة مشتركة يمكن تجريدها والتعامل الكيماوي نفسه خاضع لقوانين ثابتة . فالعلم يجمع هذه المشابهات الدائمة « Ressemblances constantes » ويستنبط منها علاقات ثابتة يسميها العلماء بالقوانين الطبيعية

فالقانون الطبيعي علاقة دائمة ضرورية بين حادثتين طبيعيتين . والعلوم يختلف بعضها عن بعض بالحوادث التي تبحث عنها . فالفلك يبحث في الاجرام السماوية وحركاتها ، والفيزياء تبحث في التوازن والضياء والكهرباء والحرارة ، والكيمياء في المعادن وأشباه المعادن والاجسام العضوية .

قال لاشليه (١) « القانون الطبيعي هو رد الجزئي الى الكلي والمركب الى البسيط والممكن الى الضروري »

ولنأت بمثال نبين فيه كيف ينتقل الانسان من المعرفة العامية الى المعرفة العلمية

---

(١) لاشليه [Jules Lachelier] ولد في فونتنبلو بالقرب من باريز (١٨٣٢ ــ ١٩١٨) .

قال لويس ليارد (١)

« افلت حجراً من بين اصابعي فيسقط ، واترك ايضاً قطعة من المعدن او من الخشب فيسقطان ، و اقلب اناء مملوءاً ماء فيسيل المائع ، ويسقط بندق الرصاص وكرة الخشب بسرعتين متباينتين في الهواء وبسرعة واحدة في الخلاء ، ويكون الخط الذي تسير عليه هذه الاجسام الساقطة عمودياً على سطح الماء الراكد سواء كان ذلك في القطب او في خط الاستواء او ما بينهما ، واذامد خط السقوط صادف مركز الارض ... فهذه هي الحوادث اما القانون فهو : كل الاجسام تسقط نحو مركز الارض بسرعة تزداد بصورة متناسبة مع الزمان الذي مضى منذ مبدإ السقوط »

فاننا نجد في هذا المثال دليلا على انتقال الفكر من الحوادث الى القانون العلمي ولا يبلغ العلم غايته و يقف على نهايته الا اذا جمع الشروط الاتية :

١ – لا علم الا بالكليات : المعاني التي تتناولها العلوم هي المعاني الكلية (٢) وما يجري مجراها ويدخل في حكمها اذ العلم كما يقول فلاسفة (السكولاستيك) لا يكون بالشخص الفرد ولا بالشيء الجزئي ، لان الشخص لا يوجد الا مرة واحدة ولا يتكرر فلا يمكن ان نقف منه الا على معرفة شخصية ولذلك فمعرفة الجزئي معرفة عامية ، نعم انك تستطيع ان تصف الشخص وتعلله باسباب الا ان هذا الوصف وهذا التعليل لا يبلغان غاية العلم ، الا اذا كانت الاسباب التي تعلل بها عامة تنطبق على الجزئيات الاخرى. ففي المثال السابق نجد ان الاجسام كلها تشترك في خاصة واحدة هي خاصة السقوط نحو مركز الارض لاننا كررنا التجربة على اجسام عديدة وفي محلات مختلفة فرأينا ان النتيجة لا تختلف بالنسبة الى الاجسام ولا بالنسبة الى العرض الجغرافي اوالارتفاع عن سطح البحر ، بل الاجسام كلها تسقط في القطب كما تسقط في خط الاستواء، وتسقط في الهواء كما تسقط في الخلاء . ثم اننا نظرنا الى هذه

---

(١) لويس ليارد [Louis Liard] كتاب العلم الوضعي وما بعد الطبيعة Science positive et métaphysique ص - ٤

- كان له تأثير عظيم في الفلسفة الفرنسية وهو فيلسوف خيالي روحاني فند آراء التجريبيين وانتقد آراء الاثباتيين اشهر كتبه : (١) اساس الاستقراء Fondement de l'induction (٢) البسيكولوجيا وما بعد الطبيعه Psychologie et métaphysique (٣) القياس Le syllogisme

(٢) ابن سينا ، منطق المشرقيين ص - ٣٠ -

فيلسوف عربي سمي بالشيخ الرئيس (٩٨٥ — ١٠٣٦) سلك طريقه ارسطو وافلاطون وخالفهما في بعض الامور اشهر كتبه : (١) كتاب الشفا (٢) كتاب النجاة (٣) كتاب الاشارات

الصفة المشتركة وجردناها من جميع اللواحق والخواص الاخرى وجعلناها عامة شاملة لجميع الاجسام .

٢ـ لا علم الا بارجاع المركب الى البسيط : فلا تطالب العلم في الاشياء المركبة وفي الحق ان حوادث الطبيعة كثيرة العناصر يشتبك بعضها ببعض وتخضع لشروط عديدة ، فسقوط التفاحة حادثة طبيعية الا انها مركبة لان سقوط هذه التفاحة حادثة جزئية يشترك فيها عناصر عديدة مثل مقاومة الهواء ورطوبة الجو وكهربائيته وفيها أن الجسم الساقط تفاحة ، وفيها أن الارتفاع عن سطح البحر مقداره كذا ، وفيها ان الحادثة وقعت بالقرب من خط الاستواء مثلا . فنحن في قانون سقوط الاجسام نحلل الحادثة ونتجرد عن جميع هذه اللواحق فنقتصر على عنصر واحد بسيط لانه مشترك بين جميع الحوادث الجزئية . وعلى ذلك فالعلم يرجع الحوادث المركبة الى عناصرها البسيطة المجردة حتى لقد قيل : « غاية العلم تعليل الظاهر المركب بالخفي البسيط (١) » .

٣ـ لا علم الا بالضروري : هذه الصفة أساسية في العلم وهي نتيجة ملازمة للحقائق العامة البسيطة . فالقوانين العلمية ضرورية بمعنى انها ثابتة لا اتفاق فيها . نعم ان الناظر الى الطبيعة لاول وهلة يظن أنها خاضعة للمصادفات ، ولكن التعمق في المشاهدة يكشف لنا عن نظام ثابت تخضع له الحوادث الطبيعية بالضرورة ، فالعلم لا يقول بالصدف والاتفاق والشذوذ بل يقول ان الحوادث يجب ان تخضع لنظام ثابت ضروري . وعلى ذلك فاني اذا عرفت قانون السقوط حكمت في الاجسام وقررت ضرورة سقوطها وفقاً لذلك القانون ، لان وجود العلة يستلزم حدوث المعلول

قال لويس ليارد : (١)

« كان هذا الحجر الذي تركته يسقط الى الارض متبعاً الخط العمودي وكانت سرعة سقوطه تزداد بالنسبة الى الزمان غير انه لا شيء كان يضمن لي انه لم يكن باستطاعته ان يبقى معلقاً في الهواء او ان يسير في سقوطه هذا المنحني او ذاك او ان يسقط بحركة منتظمة متزايدة او متناقصة . اما الان وقد حصلت على قانون السقوط فان الحادثة وظروفها الاساسية المختلفة تظهر لي

---

(١) جان برن ، الجواهر الفردة ص — ٥ (Jean Perrin, les atomes p. 5)

(٢) لويس ليارد ، (Louis Liard) فيلسوف فرنسي (١٨٤٦ـ١٩١٧) ولد في فاليز ثم صار رئيساً لجامعة باريس الف كتباً عديدة في المنطق وفلسفة العلوم

ضرورية ويقع فكري عن تصور عكس ما وقع . فاذا وقع حادث وكان قانونه معروفاً فحدوثه ضروري بالنسبة الى ذلك القانون » (١)

وعلى ذلك فلا يتم للعلم بقاء الا اذا بني على الاعتقاد أن بين طبائع الاشياء علاقات كلية ضرورية ثابتة .

وهذه الضرورة يسميها العلماء بالتقيد الطبيعي « Déterminisme » ، فالعلم اذن هو ربط المجهول بالمعلوم . قال هربرت سبنسر : « انك تعجب لرؤيتك سنابل القمح تهتز في طرف الحقل : فهذا حادث مجهول فيقول لك فلاح ان حيواناً قد مرّ في عرض الحقل فيتوقف فكرك في الحال راضياً عن هذا الايضاح . ذلك لان الحادثة الجديدة أي حركة السنابل قد ربطت بحادثة معلومة من قبل وهي حركة الحيوان » .

وربط المجهول بالمعلوم كما ذكرنا لا يكون الا بقلب الجزئي الى كلي أي بارجاع الكثرة الى الوحدة ، فانا نربط حركة الالة بانبساط البخار والحرارة باحتراق الفحم ونجمع الصوت على اختلاف أنواعه من صوت انسان وصوت قيثارة وصوت طبل وصوت ماء في تعليل واحد ، وهو ايضاح حدوث الصوت باهتزاز الهواء .

ولسنا نستطيع أن نأتي هنا على ذكر مميزات العلم كلها لاننا سنعود الى هذا البحث في المنطق . ولكننا نستطيع منذ الان تعيين غاية العلم : فغاية العلم اكتشاف العلاقات الضرورية الموجودة بين طبائع الاشياء . وهي غاية نظرية خالية من الغرض بخلاف المعرفة العامية التي تتقيد بالنتائج العملية فالعالم الحقيقي لا يطلب العلم الا لذاته لان الاشتغال بالنتائج العملية دون الحقائق النظرية يعوق العلم عن بلوغ هدفه ولا يتم للعلم ذلك الا بتأليف المعاني وتنسيقها واستخراجها من مدافنها ونظمها وتنضيدها في نواميس جامعة وهذا من ثمرات العقل ونتاج السعي .

ج ـ المعرفة الفلسفية

Connaissance philosophique

ماهي الفلسفة ـ ؟ لا يمكن الجواب على هذا السؤال الا بعد الاطلاع على

---

(١) لويس ليارد ، كتاب العلم الوضعي وما بعد الطبيعة ص ـ ٦

بعض المسائل الفلسفية ؛ و لولا أن العادة تقتضي الابتداء بالتعريفات لفضلنا ارجاء البحث في تعريف الفلسفة الى آخر هذا الكتاب ، لانه من الصعب تعريف الفلسفة للذين لم يألفوا معالجة مسائلها وكيف يمكن تعريف الجبر العالي بوضوح للذين لم يلموا بمبادئه أو تعريف علم المثلثات للذي لم يدرس الهندسة .



شكل - ١ -
نقلا عن (ابل مال)

الفلسفة

تمثال في كنيسة (لاون) يمثل الفلسفة وما اختصت به من الامور النهائيه العالية فهي جالسه على الارض الا ان رأسها مستور بالسحاب والسلم التي على صدرها تمثل الدرجات التي لا بد لطالب الفلسفه من الصعود عليها حتى يبلغ تلك الناحيه من البحث ؟

التعريفات التاريخية لنلق الان نظرة على التعريفات التي ذكرها الفلاسفة :

١ - فاول واضع لكلمة فلسفة هو فيثاغوروس (١) Pythagore الحكيم اليوناني القديم فقد كان يقول : الفلسفة بحسب اشتقاق الكلمة هي محبة الحكمة (فيلا و سوفا) وفيلا هو المحب وسوفاهو الحكمة : ومن الغرور ان يدعي الانسان الحكمة إذ ، ان اسم الحكيم لا يليق بانسان قط بل يليق بالاله وكفى الانسان شرفا ان يكون محباً للحكمة وساعياً وراءها ،

٢ - وكان افلاطون يقول : « الفلسفة هي العلم بالحقائق المطلقة المستترة تحت ظواهر الاشياء » هي علم العالم المعقول لان الذي يقتصر على العالم المحسوس لا

---

(١) فيثاغوروس ابن منسارخس Pythagore من اهل ساميا ساموس Samos ولد في القرن السادس قبل الميلاد وهو فيلسوف و رياضي معاً قال : مبدأ الموجودات هو العدد ، وادعى انه شاهد العوالم تحته وحدسه و بلغ في الرياضة الى ان سمع حفيف الفلك و مما نقل عنه انه اصلح نظرية الالحان وقال ان العالم الحالف من اللحون البسيطه الروحانيه وان النفس الانسانيه تاليفات عدديه او لحنيه . وان الانسان لا يصل الى معرفه العالم الا اذا احسن تقويم نفسه و تهذيب اخلاقه بالزهد والنسك

لايدرك إلا ظل الحقيقة وكذلك ارسطو فان تعريفه لايختلف عن تعريف افلاطون إلا قليلا فقد عرّف الفلسفة بقوله : « هي العلم بالاسباب القصوى للاشياء أو علم الموجود بما هو موجود » وكان ابن سينا ايضاً يقول ان هذا العلم يبحث عن الموجود المطلق وينتهي في التفصيل الى حيث تبتدىء منه سائر العلوم وهو الحكمة التي هي أفضل علم بافضل معلوم اي بالله تعالى وبالاسباب من بعد وهو أيضاً معرفة الاسباب القصوى للكل (١)

٣ - أما (كنت) فقد قال « الفلسفة هي العلم بالانا وبعلائقها باللا أنا » لان النفس في نظره مبدأ كل معرفة وأصل كل حقيقة حتى لقد قال الوضعيون « Positivistes » الفلسفة هي علم العلوم فاليها تنتهي كل الحقائق وبها يكون اتصال العلوم بعضها ببعض .

لا يمكن فهم هذه التعريفات الا إذا نسبت الى المبادىء الفلسفية المتعلقة بها فلا يعقل توحيدها لان المذاهب الفلسفية التي تقول بها مختلفة واختلاف هذه التعريفات ناشيء عن سببين .

١ - الفلاسفة لم يبحثوا دائماً في نفس المسائل بل إن كل فيلسوف يميل الى البحث في بعض المسائل دون غيرها

٢ - واذا بحثوا في مسألة واحدة لم يعيروها درجة واحدة من الاهتمام لان مسألة المعقولات عند افلاطون مثلا مركز المذهب وأساسه الذي ينتهي اليه كل شيء وكذلك مسألة علائق الانا باللا أنا عند (كنت) ومسألة الحدس عند (برغسون)

على أننا نمسك الان عن الاسترسال في هذه المذاهب ونطلب من القارىء إرجاء البحث فيها الى ما بعد ونقتصر على القول إن أمراً واحداً من هذه الامور لا شك فيه أبداً وهو ان الفلسفة هي أعم المعارف لا بل هي المعرفة الكلية التي لا معرفة فوقها .

---

(١) كان القدماء لا يفرقون بين العلم والفلسفة فكانت الفلسفة عندهم تدل على كل معرفه خالية من الغرض - لا يطلبها الفيلسوف الا لذاتها ولا يبحث عن نتائجها العمليه فكانت الفن والعلم شيئاً واحداً .

قال هربرت سبنسر: « تجد ذلك مضمراً في قولنا ان حظيرتها تشمل الاله والطبيعة والانسان » حتى لقد قسموها في العصور السابقة الى الهيات وطبيعيات وأخلاق. العلم كما يقولون مركب من حقائق منفصلة، اما الفلسفة فانها تجمع هذه الحقائق وتدمها. « المعرفة الوطيئة هي المعرفة التي لا توحيد فيها والمعرفة العلمية موحدة بعض التوحيد أما المعرفة الفلسفية فهي المعرفة الموحدة تماماً. » (١)

٢ - مفهوم الفلسفة

على أنه لا يمكن بيان علاقة الفلسفة بالعلم الا اذا قابلنا مفهوم الفلسفة القديم بالمفهوم الحديث.

ا - المفهوم القديم

رأيت عند ذكري تعريفات الفلسفة ان القدماء يتوخون فيها اكتشاف الاسباب القصوى الاشياء، لان الفلسفة في نظرهم معرفة أرقى من المعرفة العلمية يحتاج فيها الفيلسوف الى ملكات عقلية لا يحتاج اليها رجال الكهف (Hommes de la caverne) (٢)

يزعم افلاطون ان الفيلسوف يتصل مباشرة بعد رياضة خاصة بعالم



افلاطون (٤٢٩ - ٣٤٧ ق م)

PLATON

هو افلاطون بن اريسطوقليس وقد سمي افلاطون (العريض) لانه كان عريض الجبهه واسع مابين المنكبين. اخذ العلم عن سقراط ثم مارس الادب وضم اليه الفلسفه والعلوم الطبيعيه والرياضيه ولما تجرع سقراط السم ذهب من آثينه الى ايطاليا واتصل هناك بالفيثاغوريين ثم سافر الى مصر، وكان لهذه السياحات اثر عظيم في فلسفته



(١) هربرت سبنسر، كتاب المبادىء الاولى (Premiers principes.) ص - ١١١

(٢) اكثر الناس يشبهون رجالا مقيمين في كهف لايعرفون من الاشياء الا ظلالها المنعكسة امامهم

المعقولات وهذا العالم هو العالم الحقيقي عالم المثل . ولا يتم له ذلك إلا بواسطة حدس عقلي ووحي خاص وهذا الحدس ضروري لادراك ماهية الوجود والكليات من جنس ونوع وعلائقهما : ليس الفيلسوف شبيهاً برجال الكهف الذين يكتفون بالمعرفة الحسية ويقتصرون على ظواهر الاشياء ويجهلون عالم المثل الحقيقية انما الفيلسوف رجل سام لايقتنع بهذه الظواهر بل يتوخى بعقله الالهي وحدسه الخاص الاتصال مباشرة بعالم المثل. كل الذين ساروا على اثر افلاطون قرروا وجود هذا الحدس حتى لقد تجدد القول به في القرن التاسع عشر فزعم فيخت Fichte وشيلنغ Schelling وهيجل Hegel وشوبنهاور Schopenhauer أن هذا الحدس العقلي ملكة خاصة بالفيلسوف وهو ضروري للاتصال بالمطلق واللانهاية .

وعلى ذلك فان الفلسفة تمتاز عن العلم لانها تبحث عن الكليات العالية وتتعمق في البحث عنها حتى تصل الى إدراك الحقيقة والجوهر ولذلك فقد كان القدماء يفصلون الفلسفة عن العلم بالفوارق الاتية :

١ ـ الوحدة والتعميم : المعرفة الفلسفية اكثر وحدة وعموماً من المعرفة العلمية وهذه الوحدة لا تتم للمعرفة الفلسفية إلا إذا كانت عامة كلية ومهما يرتق التعميم في العلم فانه يبقى ببعض نواحيه خاصاً . الفلسفة وحدها تحتوي على مبادئ توحيد كلية يمكن النزول منها الى قوانين العلم حتى لقد قال افلاطون : الفيلسوف يجمع كل شيء في نظرة واحدة (١) (Rép. a 537 c)

٢ ـ التعمق في الايضاح والتعليل : ومن الخطأ ان يظن ان الفرق بين العلم والفلسفة في درجة الوحدة والتعميم فقط لان الفلسفة تتكلف مقاماً أبعد من هذا

ـ على الجدار وقد عمد افلاطون الى هذه الاسطورة ليوضح بها حدود المعرفة الحسية التي تقتصر على ظواهر الاشياء . اشهر كتبه : ١ ـ الجمهورية ٢ ـ الفيدون ٣ ـ الكريتون ٤ ـ القوانين ٥ ـ الاتيفرون ٦ ـ طيماوس ٧ ـ ميتون .

(١) افلاطون ، كتاب الجمهورية مقالة الالف ٥٣٧

وهو انها تتوخى تعليل الاشياء تعليلا أعمق وأتم من تعاليل العلم وهذا التعليل مخالف لطريقة العلم لان الفلسفة تبتغي به الوصول الى الحقائق المطلقة .

ولنأت بمثال نوضح به هاتين الصفتين : هبني اضطررت الى الدفاع عن نفسي فاخذت حجراً ورميت به كلباً يحاول الهجوم علي . إنك تجد في هذه الحادثة وجوهاً عديدة مركبة يتناوب في إيضاحها علوم مختلفة : فالطبيعي لاينظر الا الى المنحني الذي رسمه الحجر أثناء سقوطه مع بيان جهة حركته وسرعته الابتدائية وشدة الجاذبية ومقاومة الهواء ، والفسيولوجي يهتم بحركات العضلات التي اشتركت في إلقاء الحجر فيذكر اتصالها بالمراكز العصبية المحركة وكيف يصدر الفعل عنها والبسيكولوجي يلاحظ الخوف الذي اعتراني والصفرة التي تعلو وجهي ويبحث عن أسباب الخوف فيقول في مثل هذا المقام إن إدراك الخطر يولد الخوف فاما ان يلتجىء الانسان الى الهرب واما ان يدافع عن نفسه فيشترك في فعل الدفاع او الهرب امور نفسية عديدة كالذاكرة وتداعي الافكار والخيال وغير ذلك . اما الفلسفة فانها تتكلف في الايضاح درجة اعم واعمق من هذه لانها تبحث عن أسباب هذا الادراك ونتائجه وتسعى لفهم حقيقة الافعال النفسية وبيان تأثيرها في الجسد . الا ترى أن الادراك ولد خوفا وأن الخوف بعث على تنفيذ فعل ارادي فكيف تحرك الارادة الجسد وكيف يكون اتصال الامور النفسية بالامور العضوية او بعبارة اخرى ما هي علاقة النفس بالجسد ؟

٣ ـ الحقيقة بذاتها : فانت ترى من هذا المثال ان الفلسفة لاتقتصر على الامور الحسية الظاهرة التي هي موضوع للعلوم بل تغوص على الحقائق العميقة فتبحث في الوجود والجوهر وتتحرى الحقيقة بذاتها (Réalité en soi)

فالعلوم تبحث في ظواهر الاشياء التي تقع تحت حواسنا مع ذكر قوانينها ، اما الفلسفة فتريد ادراك الحقيقة المطلقة فعلم الطبيعة يقتصر على البحث في الضياء والصوت والحرارة وعلم الكيمياء يكتفي بذكر خواص الاجسام وبيان قوانين اتحادها اما الفلسفة فتريد ان تفهم ما هي حقيقة القوة والمادة ، وعلم منافع الاعضاء يدرس الهضم والتنفس والتوالد أما الفلسفة فتتوخى ادراك حقيقة الحياة ؛ وعلم النفس يهتم

بحوادث النفس من ادراك وذاكرة وعاطفة وارادة فيكتشف نواميسها اما الفلسفة فتفكر في ادراك جوهر النفس وحقيقة العقل

٤ ـ الاسباب القصوى : و فرقوا بين العلم والفلسفة بقولهم إن العلم يقتصر على ذكر الاسباب المباشرة أما الفلسفة فتبحث عن الاسباب القصوى والمبادىء الاولى. هذا ما كان يقصده ارسطو بقوله ان الفلسفة هي علم الموجود بما هو موجود وقد قال ديكارت ، الفلسفة هي التفتيش عن الاسباب الاولى والمبادىء الصحيحة التي يمكن ان يستنتج منها اسباب كل ما بطاقتنا معرفته وقد أطلق اسم الفلاسفة خاصة على الذين اشتغلوا في هذه الامور ، اولئك الذين يرجعون في تعليل الاشياء الى مبدإ الموجودات كلها الى واجب الوجود أي الى الاله وقد شبه (ريبو) العلم بنهر كبير ضافي الجوانب يجري تحت سماء ساطعة النور إلا أنه مجهول المنبع والمصب ـ فالفلسفة تتوخى معرفة هذا المنبع وهذا المصب ليحصل لها علم تام بالكون .

٥ ـ غاية الوجود : والعلم لا يطلب الا نظام الاشياء من غير أن يبحث عن غاية هذا النظام أما الفلسفة فتبتغي اكتشاف غاية الوجود وبيان أسباب هذا النظام بفرضه تابعاً لغاية او لخطة يحققها بسيره وتتصل من هذه الطريق ايضاً الى الاله واجب الوجود وغاية الغايات .

٦ ـ الطريقة : والفلسفة تمتاز عن العلم بطريقتها لانها لا تستطيع أن تصل الى حل المسائل العويصة مثل مسألة المادة والحياة والنفس والاله اذا اكتفت بالمعرفة الحسية والتجربة العلمية ، ولذلك تجد الفيلسوف يستخدم ملكات عقلية عالية كالحدس العقلي والعاطفة ليصل الى ما وراء العالم المحسوس ويخترق بنفسه حجب التجربة الكثيفة ، حتى لقد قال افلاطون يجب أن نتفلسف بكل نفسنا . وللقلب دواع لا يدركها العقل والقصد من هذه الدواعي القلبية أن الفلسفة لا تتجرد في أحكامها العقلية عن الغايات الانسانية العملية فهي باحكامها المجردة وابتعادها عن المحسوسات والتجربة أشبه بعلم عقلي محض . ألا ترى أن افلاطون يقول ان موضوع الفلسفة البحث في الحقائق المعقولة التي لا تقع تحت الحواس وانما يدركها العقل وحده !

ألا ترى أن الفلاسفة كلهم يرغبون الى طالب الفلسفة ان يكون ذا قوة تجريد عظيمة تساعده على مفارقة المحسوسات حتى لقد بلغ الامر ببرغسون (١) Bergson أن قال: على طالب الفلسفة ان ينسى المعرفة العامية ويجعل العلم ظهريا اذا أراد الوصول الى حقائق ما بعد الطبيعة

ولكن هل يمكن جعل العلم ظهريا وهل تستطيع الفلسفة أن تبلغ الاسباب القصوى والمبادىء الاولى؟ ألا يعجز العقل البشري عن ادراك حقائق الاشياء؟ ذلك ما زعمه الوضعيون «Positivistes»، وهم فلاسفة الاثبات فانكروا وجود هذه الملكات السامية في الانسان وقرروا عجزه عن ادراك الغايات التي تتوخاها الفلسفة

ب — رأي الوضعيين

زعم اوغست كونت (٢) مؤسس الفلسفة الوضعية ان الفكر البشري يخضع في تطوره لقانون سماه قانون الاحوال الثلاث، ومنطوق هذا القانون ان الفكر البشري يمر بأدوار ثلاثة احدها دور ما بعد الطبيعة فينتقل منه الى دور الاثبات والتجربة وهو آخر ما ينتهي اليه العقل فكأن حال ما بعد الطبيعة حال انتقالية لا بقاء لها لم توجد الا لتزول ويحل العلم محلها.

---

(١) ولد هنري برغسون في باريز سنة ١٨٥٩. وهو من اكبر فلاسفة العصر الحاضر، جعل همه تجديد علم ما بعد الطبيعة فجعله مرتكزاً على التجربة الداخلية والحدس النفسي. اشهر مؤلفاته:

(1) Données immédiates de la conscience 1889 (2) Matière et mémoire (3) Evolution créatrice (4) L'énergie spirituelle (5) Durée et simultanéité.

(٢) اوغوست كونت Auguste Comte [١٧٩٨-١٨٥٧] ولد في مونبليه وكان مميزاً لفحص الرياضيات في مدرسة البوليتكنيك (Ecole Polytechnique) اسس علم الاجتماع (Sociologie) ولكن تفكيره في حدود العلم الحديث كان ضيقاً. اشهر مؤلفاته:

(1) Cours de philosophie positive (2) Discours sur l'esprit positif (3) Système de politique positive.



اوغوست كونت Auguste Comte

كان حليق اللحية والشاربين يحفل بملابسه كثيرا فينتقي اللون الاسود ويجمعه الى رباط رقبة ناصع البياض . فاذا صح ان الملابس تترجم عما في النفس فان ملابس (كونت) تفصح عن تدقيقه وتحقيقه وانتظامه في مباحثه . كان يعتقد انه مرسل لاصلاح البشرية فاسس سياسة سماها بالسياسة الوضعية ، ولا يزال له اليوم في باريز وغيرها اتباع اثباتيون

١ — قانون الاحوال الثلاث

Loi des trois états

١ - الحالة الالهية : Etat théologique — إتجه الفكر البشري في الاصل نحو الطبائع الباطنية للموجودات ، اي الى الاسباب الاولى والاسباب الغائية ليدرك حقائقها المطلقة فكانت ايضاحاته للاشياء في الدور الالهي ايضاحات إلهية سحرية فالعالم باسره خاضع في هذا الدور لارادات إلهية مفارقة للطبيعة تدبر الامور حسب اهوائها على مثال رغائب الانسان وتصوراته . و القوانين الطبيعية تابعة لميول

هذه الالهة المتغيرة فاذا هي أرادت ان تلعب بها غيرت مجراها وقضت بالسعادة أو بالشقاء على بني الانسان فالدور الالهي اذن هو الدور الذي لا أثر فيه للتقيد بالمعنى العلمي المفهوم اليوم .

٢ـ حال مابعد الطبيعة: Etat Métaphysique . ـ ان القدرة قد هبطت في هذا الدور من الالهة الى الطبيعة فصار الفكر البشري يعلل الاشياء بمجردات مشخصة أي بقوى خفية وخواص مستترة وراء ظواهر الاشياء. اذا صعد الماء في انبوب المضخة كان الباعث على ذلك خوف الطبيعة من الخلاء واذا نوم الافيون الانسان كان الباعث على ذلك قوة التنويم الكامنة فيه فالنار لا تحرق إلا بقوة الاحراق والاجسام لا تسقط إلا بقوة السقوط والنور لا يضيء الا بقوة الاضاءة كأن لكل شيء قوة سحرية الا أنها غير مفارقة له بل هي كامنة فيه كمون الغريزة في الجسد.

٣ـ الحالة الوضعية او الاثباتية Etat positif . ـ اضطر العقل في هذا الدور الى الاعتراف بان فهم المطلق محال واقتصر على مشاهدة الحوادث والبحث عن علاقاتها. قال اوغست كونت ، ولما عرف الفكر البشري اخيراً في هذا الدور الوضعي أنه ليس بامكانه الحصول على معان مطلقة عدل عن البحث عن اصل العالم وغايته وعن معرفة الاسباب الباطنية للحوادث وانصرف باستخدام المحاكمة والمشاهدة معاً على وجه حسن الى اكتشاف قوانينها الحقيقية أي علاقاتها الثابتة التي لا تتغير ، (١) فالفكر البشري في الدور الوضعي لا يبحث عن الاسباب القصوى للاشياء بل يبحث عن علاقاتها الظاهرة ويتوخى تعليل الحوادث بالحوادث .

هذه الحال الوضعية هي الحالة التي ينتهي اليها الفكر البشري بعد الانتقال من حالة الهية الى حالة متافيزيكية وهي الحال النهائية حال العلم الصحيح المستند الى العقل والتجربة . فالحوادث خاضعة لنواميس طبيعية لا تتغير يكتفي العلم بالبحث عنها ، أما البحث في ما بعد الطبيعة عن الاسباب القصوى للاشياء والحقائق المطلقة من بعدها فهذا مالا طاقة للانسان به وهو خال من كل معنى

(١) الفلسفة الوضعية Cours de philos. positive (الدرس الاول)

لانه لا يمكن معرفة موضوع علم ما بعد الطبيعة ولا ادراك حقائقه .

٢ - ضم الفلسفة الى العلم

وعلى ذلك فان الصفات التي فرقنا بها بين الفلسفة والعلم غير صحيحة لان علم ما بعد الطبيعة لا حقيقة له فتقتصر الفلسفة على البحث عن مجموع العلوم . قال (اوغست كونت) « الفلسفة هي المجموعة العامة للمدارك البشرية اوهي درس كليات العلوم المختلفة واعتبارها خاضعة لطريقة واحدة على ان تكون كلها اجزاء صورة واحدة عامة » فلا فرق إذن بين الفلسفة والعلم الا بالنسبة الى اختصاص العلم وتجزئته أما اذا نظرنا الى العلم نظرة كلية تركيبية فان الفلسفة لا تختلف عنه لان الفرق بين الفلسفة والعلوم كالفرق بين علم وآخر والفلاسفة أيضاً علماء يبحثون في الامور العامة المشتركة بين سائر العلوم . قال (اوغست كونت) : يشتغل الفلاسفة « في تعيين قصد كل واحد من العلوم مع اكتشاف علائقه بالعلوم الاخرى وترتيبه ويهتمون على قدر الامكان باختصار مبادئ العلوم وارجاعها الى عدد قليل من المبادئ العامة المشتركة . ولا يتم ذلك الا باتباع القواعد الاساسية للطريقة الوضعية » (١) . فالفلسفة لا تتوخى الايضاحات العميقة ولا ترغب في الذهاب الى ما بعد الايضاح العلمي ولا فرق بينها و بين العلم إلا بدرجة عمومها وقد رأينا كيف فرق سبنسر بين المعرفة العلمية والعامية والفلسفية فجعل المعرفة الفلسفية اكثر المعارف وحدة وتعميماً . إلا ان غوبلو (٢) Goblot أحد فلاسفة الاثبات المتأخرين زعم في كتاب المنطق أنه لا يوجد معرفة فلسفية فوق المعرفة العلمية وأنه لا فرق بين موضوع الفلسفة وموضوع العلم لان العلوم تتناول كل الموجودات فلا يبقى للفلسفة ما تبحث عنه الا الامور المختلف فيها فاذا صارت هذه الامور يقينية دخلت حظيرة العلم ولم يبق للفلسفة شيء . فاذا قيل ان الفلسفة تبحث عن الفرض والاحتمال ومبادئ العلوم قلنا ان العلوم نفسها تبحث عن هذه الامور وتفرز لها مكانا خاصاً في داخلها .

قال غوبلو : ولقد بعثت الفلسفة على تولد سائر العلوم فغذتها في حجرها حتى

---

(١) اوغوست كونت ، الفلسفة الوضعية ـ الدرس الاول ص - ٣٨٣

(٢) غوبلو كتاب المنطق - Traité de logique

تحريرها الطبيعي فليست هي الا الاثر الباقي منها وهي القسم الذي لم يتوصل بعد من المعرفة البشرية - الى الاتصاف بصفات العلم والحصول على قيمته » (١)

وصفوة القول سيؤدي تقدم الفلسفة نفسها الى زوالها وانضمامها بصورة تامة الى العلم

ج - مناقشة رأي الوضعيين

تلك هي الاراء التي يدور حولها اوغست كونت ويفتخر بها وبقانون الاحوال الثلاث فهل وصل فيها صاحبها الى قول فصل ام لا يزال العقل البشري حيث كان من البحث عن اشياء لا يستطيع العلم ان يجيء لها بحل ، ذلك ما نريد ان نظهره في مناقشة رأي الوضعيين

١ - مما لا شك فيه ان العقل البشري لم يتجه الى ادراك نواميس الطبيعة الا بالتدريج فقد كانت عقلية الانسان الاول ابتدائية لا أثر للتقيد العلمي فيها وكانت علائق الاشياء في نظره غير ثابتة فارتقى بعد ذلك شيئاً فشيئاً إلى إيضاح الاشياء بصورة علمية وذلك باكتشاف نواميسها الثابتة الضرورية

٢ - ومما لا شك فيه أيضاً ان الفلسفة كانت عند القدماء شاملة لكل العلوم فكان العالم يدعى فيلسوفا وكانت الفلسفة لا تختلف عن العلم

ا - فقد كان تاليس (٢) وفيثاغوروس رياضيين ويقال ان افلاطون أسس نظرية الحل الهندسي حتى لقد كتب على باب مدرسته « من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا » (٣) وكان ارسطو جامعاً لعلوم زمانه كلها فكان معنى الفلسفة عنده دالا على معنى العلم واكثر فلاسفة العرب كانوا علماء وأطباء أيضاً وكان فلاسفة القرن السابع

---

(١) غوبلو مجموعة العلوم ص - ٢١٢ (Système des sciences)

(٢) تاليس Thalès فيلسوف يوناني من المدرسة الايونيه وهو اول من تفلسف من الملطيه Milet (٦٤٠ - ٥٤٨ ق م) قال من جود الماء تكونت الارض ومن اعلاه تكون الهواء ومن صفوة الماء تكونت النار فجعل الماء مبدأ المركبات الجسمانية وكان يقول ان فوق السماء عوالم لا يقدر المنطق ان يصف انوارها ولا يقدر العقل على ادراك حسنها

(٣) الفارابي ، ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفه ف - ٣

عشر من أكابر العلماء حتى لقد اخترع ديكارت الهندسة التحليلية واكتشف قوانين انكسار النور وكان (ليبنز) جامعاً لعلوم اهل زمانه فكان رياضياً ولغوياً ومؤرخاً وحقوقياً ولاهوتياً حتى لقد اكتشف مع (نيوتن) حساب اللانهايات

ب - إلا أن تقدم الفلسفة نفسها أدى الى انفصال العلوم عنها فصارت الفروع مستقلة بعد أن كانت مندمجة في أصل واحد (١) فقد استقلت الرياضيات في القرون الاولى على عهد أقليدس (٣٠٠ ق م) لا على عهد الفيثاغوريين الذين كانوا يضمونها الى الفلسفة وتحرر علم الميكانيك على عهد أرخميدس (القرن الثالث ق م) ثم انفصل علم الفيزيك بعد ظهور التجربات التجريبية في عصر النهضة بتأثير غاليله (١٦٤٢ م) واستقلت الكيمياء في اواخر القرن الثامن عشر بتأثير (لافوازيه) Lavoisier (٢) ١٧٤٩ الذي وضع قوانينها الاساسية . وأسس (لامارك) Lamark (٣) ١٨٢٩ و(كلود برنار) Claude Bernard ١٨٧٨ علم الحياة في القرن التاسع عشر وقرر كل واحد منهما بطريقة مختلفة عن طريقة الاخر أن حوادث الحياة خاضعة كغيرها لنواميس خاصة ثم اتصل هذا الامر في أيامنا بعلم النفس وعلم الاجتماع فصار علم النفس علماً تجريبياً وصار علم الاجتماع شبيهاً بغيره من العلوم الطبيعية وكان لاوغست كونت في تأسيس علم الاجتماع الفضل الاول

٣ - ونضيف الى ما تقدم أن حظيرة العلم لاتزال في اتساع مستمر فكم مسألة كان يعدها العلماء مستعصية على العلم الصحيح حتى اذا قيد الانسان البحث فيها بالعقل والتجربة انكشفت له عن حقائق يقينية جديدة . ألم تكن مسألة تركيب المادة مسألة فلسفية غامضة تحير فيها العقل البشري منذ القدم وتواردت على حلها

---

(١) كان ديكارت Descartes يشبه الفلسفة بشجرة جذورها علم ما بعد الطبيعة وجذعها علم الطبيعة اما الاغصان فالعلوم الاخرى من طب وميكانيك واخلاق

(٢) هو انطون - لوران - لافوازيه ، (١٧٤٣ - ١٧٩٤) المولود في باريس واحد مبدعي الكيمياء الحديثة ومكتشف قانون حفظ المادة وبقائها - مات على المقصلة في زمان الثورة .

(٣) هو جان باتيست شوفاليه دولامارك ، (١٧٤٤ - ١٨٢٩) المولود في بازانتن ومؤسس مذهب التطور والتبدل ومذهب التولد العفوي . راجع المجلد الثاني كتاب المنطق : النظريات والمذاهب الطبيعية .

انظار الفلاسفة من اهل الشرق والغرب قديماً وحديثاً ؟ لقد جاء العلم الحديث لها بنور جديد وكل الاتجاهات الحاضرة تدل على أن العلم سيرفع هذه الحجب الكثيفة التي تستر حقيقة المادة عن اعيننا و تدل ايضاً على أنه قد يتوصل الى ادراك حقيقة الحياة والنفس

وكل حقيقة جديدة كما قال (غوبلو) (١) لا بد ان يفرز لها العلم في داخله مكانا خاصاً فتنضم هذه الحقائق الجديدة الى الحقائق السابقة وقد اخذت العلوم تتقارب اليوم بعضها من بعض فصارت كأنها علم واحد . وما الباعث على انقسام العلوم على هذه الصورة اذا كان الكون الذي تريد تعليله واحداً ؟ إن انقسام العلوم دليل على نقص في معارف الانسان

وسيؤدي تكاملها بالضرورة الى تقاربها واتصالها لا بل واتحادها وعلى ذلك فانه من الخطأ أن نجعل موضوع الفلسفة شيئاً موقتاً فلا مسائل ما بعد الطبيعة التي ذكرناها بمستعصية على العلم في المستقبل ولا المسائل العامة المشتركة بين العلوم بمستقلة عن العلوم نفسها ولو فرضنا ان هذه المسائل ستبقى مستعصية على العلم في المستقبل فهل يجوز أن تقتصر الفلسفة على البحث في اشياء سيبقى العقل البشري حيث كان من الحيرة بها والشك في امرها ؟

٤ــ واما قانون الاحوال الثلاث فليس له تلك القيمة التي حباه اياها (اوغست كونت) وقد انتقد (بيير لرو Pierre Leroux) هذا القانون فقال: لو كانت البشرية تنتقل كما زعم اوغست كونت من دور الهي الى دور متافيزيكي ثم الى دور وضعي لما ازدهرت القرون الاولى بفلاسفة إلهيين (افلاطون) ومتافيزيكيين (ارسطو) ووضعيين (ايقوروس) معاً .

ألا تجد اليوم في الحالة النهائية اي في الدور الوضعي فلاسفة إلهيين حتى لقد اعترف (اوغست كونت) نفسه أن كل انسان لا بد أن يمر بهذه الاحوال الثلاث فيكون إلهيا في طفولته ومتافيزيكيا في شبابه وطبيعياً في كهولته (٢)

---

(١) غوبلو Goblot فيلسوف فرنسي ولد سنة ١٨٥٨ وهو اليوم استاذ الفلسفة العلمية في جامعة ليون : اشهر مؤلفاته ١ ـ تصنيف العلوم ٢ ـ كتاب المنطق ٣ ـ مجموعة العلوم

(٢) اوغست كونت : الفلسفة الوضعية ــ الدرس الاول (Cours, 1ème leçon)

وقد يكون جامعاً لهذه النزعات الثلاث بدرجات مختلفة في كل دور من ادوار حياته ، يميل الانسان في بعض الامور الى التصوف ويحشو ذهنه بالخرافات والاضاليل وهو في الوقت نفسه بالنسبة للامور الاخرى وضعي لا يصدق الا ما يؤيده العقل والتجربة . وفي الحق ان هذه النزعات الثلاث موجودة معاً في كل انسان فتغلب الواحدة منها على الثانية بحسب الاحوال والظروف

٣ — تحديد موضوع الفلسفة

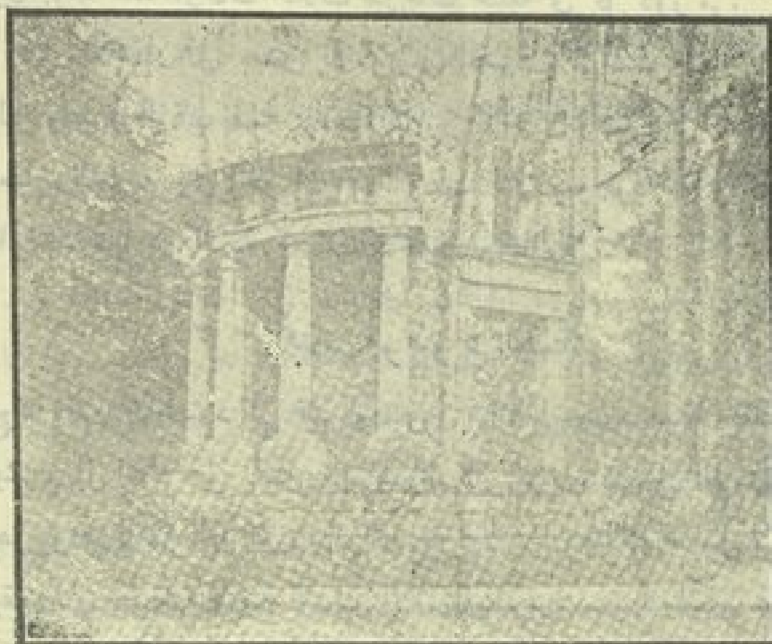
ينتج مما تقدم ان الحدود التي قيد الوضعيون بها العلم حدود ضيقة ، فقد يتوصل العقل البشري إلى ايجاد حل لكثير من المسائل التي استعصت على العلم في الماضي ولكن هل يؤدي ارتقاء العلم إلى زوال الفلسفة ؟ لا يزال هنالك مسائل لا يوصل فيها إلى يقين لان حقيقتها غامضة لا سبيل الان إلى الوقوف عليها ولكن هل ينبغي لنا ان نكتفي بهذا الظن ونعدل عن التعب والنصب للوصول الى اليقين ؟ ان تقدم العلوم لا يكون إلا بهذا التعب ولو اقر الانسان منذ القدم بعجزه عن حل المسائل المستعصية عليه لما وصلت العلوم إلى ما هي عليه الان من الرقي .

ولكن هب العلم ظل سائراً في خط تقدمه هذا حتى وصل الى غايته ونهايته فهل يمكننا ان نكتفي بالعلم وهل يمكن ان يكتفي العلم بنفسه ؟ افلا يبقى هناك مسائل لا يوصل فيها الى يقين علمي ولا يستطيع العلم ان يجد لها حلا وليس بارادة الانسان ان ينبذ هذه المسائل او يجعلها ظهريا لان العلم نفسه يؤدي إلى طرحها على بساط البحث فليست هذه المسائل وهمية كما زعم الوضعيون وليس البحث فيها اختياريا وانما هي ضرورية يقود اليها العلم نفسه

واكثر هذه المسائل أهمية مسألة العلم والعمل وهي قديمة يصعب الاهتداء إلى اول تاريخها فقد دارت حولها مباحث الفلاسفة اليونانيين وشغلت اذهان فلاسفة القرون الوسطى وعصر النهضة ولا تزال محور الدائرة في الفلسفة الحديثة (١)

---

(١) الفارابي ، كتاب ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ف — ٥ ، السبيل التي يسلكها من اراد الفلسفة — واما السبيل التي ينبغي ان يسلكها من اراد تعلم الفلسفة — فهي القصد الى الاعمال وبلوغ الغاية — والقصد الى الاعمال يكون بالعلم ، وذلك ان تمام العلم بالعمل ، وبلوغ الغاية في العلم لا



معبد الفلسفة (شكل - ٤)

Le Temple de la philosophie

(نقلا عن كوفيلييه)

Manuel de philos.- t. I, Psych. p. XXXV

انشأ المركيز (دوجيراردن) هذا المعبد في القرن الثامن عشر في حديقة (ارمنونفيل) بالقرب من ضريح جان جاك روسو وقد ابقى احد اجنحته ناقصاً ليستدل به على ان عمل الفلسفة لم يتم بعد . ولكن ليت شعري هل تصل الفلسفة الى نهايتها وهل هي قادرة على التمام ؟

ان أقدم ما نعرف من تاريخ الانسان ليدلنا على أنه نشأ تحت تأثير عاملين عامل ضرورات الحياة وعامل الحياة الاجتماعية فولد فيه عامل ضرورات الحياة حاجة استطلاع أمر الوجود وادراك أسراره وولد فيه عامل الحياة الاجتماعية حاجة تنظيم علائقه بغيره فتفكر في اعماله وجعلها موافقة لاحكام العقل . تلك هي الفلسفة منذ القدم : ١- ادراك أسرار الوجود ٢- تنظيم سلوك الانسان في الحياة . فالمسألة الاولى نظرية والثانية عملية . تجد ذلك في آثار الحكماء اليونانيين السبعة (القرن السابع ق م) وتجده في آثار الطبيعيين والفيثاغوريين وتجده في فلسفة

ـ يكون الا ... الطابع لانها اقرب الى فهمنا . . . اما بلوغ الغاية في العمل فيكون اولا باصلاح الانسان نفسه ثم باصلاح غيره ممن في منزله او في مدينته

سقراط الذي قال فيه شيشرون انه أنزل الفلسفة « من السماء الى الارض » (١) أي وجه الانظار الى البحث في المسائل الاخلاقية و تجده في فلسفة افلاطون وارسطاطاليس والايقوريين والرواقيين من بعدهما حتى ان الفلسفة الافلاطونية الجديدة لم تخل من هذين الاعتبارين . وكذلك فلسفة العرب (٢) وفلسفة القرون الوسطى والفلسفة الحديثة فقد حصر (كنت) ١٧٢٤—١٨٠٤ موضوع الفلسفة في هاتين المسألتين : ١- ماذا يمكننا أن نعلم؟ ٢- وماذا يجب ان نعمل؟ فالمسألة الاولى نظرية تأملية أما الثانية فعملية (Critique de la raison pure II chapit. II 2°section) وتدور مباحث الفلاسفة في أيامنا أيضاً حول هاتين المسألتين الاساسيتين :

المسألة الاولى مسألة انتقادية يطلب بها بيان قيمة العلم ، والمسألة الثانية أخلاقية يتوخى الفلاسفة بها بيان القواعد التي يجب أن يسير عليها الانسان في حياته

١ — قيمة العلم

رأيت أن الوضعيين يزعمون أن كل ما لا يتناوله العلم الان لا يمكن الوصول فيه الى حل أبداً بل يبقى خليطاً من الحدس والظن من غير ان يوصل فيه الى معرفة صحيحة ولكن هذا الزعم لا يستند الى دليل ولا يمكن الاكتفاء بقانون الاحوال الثلاث للبرهان على امتناع كل معرفة سوى المعرفة العلمية ؛ ان هذا الامتناع يحتاج الى دليل و لماذا تنفرد المعرفة العلمية وحدها بالامكان ؟

ليس من غرضنا أن نقيم لك البرهان على امكان هذه المعرفة العلمية وعدم امتناع غيرها ، كل ذلك يحتاج الى انتقاد الطرائق العقلية التي نتوصل بها الى اليقين فاذا انتقدنا هذه الطرائق وبينا منشأها امكننا عند ذلك ان نتعرف قيمة العلم فالعقل في اكتشاف الحقائق العلمية يتبع طرائق عامة وطرائق خاصة فما هي قيمة هذه

---

(١) شيشرون Cicéron ، كتاب (Tusculanes V. 4)

(٢) الف الفارابي كتاب المدينة الفاضلة وابن رشد فصل المقال ليبين فيه اتصال الحكمة بالشريعة ولابن سينا رسائل ايضاً في السياسة حتى انك لتجد في آخر كتاب الشفاء مقالة عاشرة تنقسم الى خمسة فصول منها فصل في عقد المدينه وعقد البيت وفصل في الخليفه والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات والمعاملات والاخلاق

الطرائق وما هي قيمة العلم الذي نحصل عليه بعد هذا البحث الطويل ؟ تلك هي المسألة الاولى التي سميناها بالمسألة الانتقادية وهي مسألة حق لا مسألة إمكان بل ان وجود العلم نفسه ليكسبها وجوباً

١ ـ العلم موجود ولا يكون نجاح للانسان في العمل الا بالاستناد اليه ولكن كيف ولماذا يمكن الوصول الى اليقين في العلم . القوانين العلمية موضوعة في قالب عقلي فلماذا ينطبق هذا القالب العقلي على التجربة ـ نعم ان النجاح بالعلم لا يكون الا اذا كان العلم صحيحاً ولكن ما هو معنى صحة العلم ، وما هي الحقيقة ؟ هل يمكن الوصول الى حقائق مطلقة أم هل يجب الاكتفاء بحقائق نسبية تقريبية وبعبارة مختصرة ما هي قيمة مبادىء العلم ؟

٢ ــ والعلم لا يكتسب الا بطرائق عقلية خاصة يستند اليها العلماء في البحث عن الحقيقة . يتبع العلماء هذه الطرائق بصورة عفوية تحت تأثير الغريزة والعادة من غير أن يتساءلوا ما هي قيمتها ، وما هو معناها ، فما هي قيمة الاستنتاج في المسائل البرهانية التي ينظر فيها الرياضيون ؟ وما هي قيمة الاستقراء الذي يقود الطبيعي الى التعميم ؟ هل يكسب الاستقراء علماً كليا ، وما هو فعل العقل في كل هذه المسائل بل ما هي قيمته ؟

٣ ـ ثم ان نتائج العلم ايضاً توصل الى هذه المسألة الانتقادية لانها تولد فكر الانتقاد والشك في الحواس

وقد بين هنري بوانكاره في كتاب قيمة العلم(١) (Valeur de la science p.16) ان علم الفلك عود نا الشك في الظواهر اكثر من كل علم آخر ولما اثبت (كوبرنيك) حركة الارض بعد ان كنا نحسبها ثابتة وبرهن على ثبوت بعض الكواكب التي كانت تبدو لنا متحركة اظهر لنا بذلك سخف الاحكام الصبيانية وفساد الاعتقادات المتولدة من حواسنا . فكيف نثق بحواسنا وهي في كل لحظة تخدعنا ؟ فالالوان مثلا ناشئة عن اهتزازات تؤثر في الشبكة العينية وهي تختلف باختلاف تلك الاهتزازات فحقيقتها اذن بعيدة عن ظاهر مايبدو منها لاعيننا ؛ وكثيراً ما تكون المعرفة العلمية

---

(١) بوانكاره ، قيمة العلم . ص ــ ١٦

في الابتعاد عن المحسوسات إلا أن الاحساس أساس العلم . فما هي قيمة هذا الاساس؟

فانت ترى ان العلم بمبادئه وطرائقه ونتائجه يؤدي الى مسألة فلسفية لا بد لنا من البحث عنها وهي مسألة منطقية انتقادية سنعود اليها في المنطق وما بعد الطبيعة : ماهي قيمة العلم - وما هي حقيقة المعرفة ؟



الفلسفه (شكل ٥) - بريشة رفائل
La philosophie
على الكتاب الذي بيسارها كلمة (Moralis) اي الاخلاق] وعلى الذي بيمينها كلمة (Naturalis) اي الطبيعة وهما سبيلان لا بد لطالب الفلسفة من سلوكهما
(غرفة توقيع الفاتيكان) - نقلا عن كوفيليه ص ١٧

ب – قيمة العمل

ما هي قيمة العمل ؟ تلك مسألة فلسفية لا يجيء العلم لها بحل نسميها بالمسألة الاخلاقية (Problème moral) وهي مسألة حق أيضاً لا يمكننا الامتناع عن البحث فيها وليس بمقدورنا ان نمتنع عن السير لاننا أبحرنا على سفينة الحياة وليس لنا

الا السعي والصبر فهل نقف عن العمل ؟ كلا - الحياة تقتضي العمل وكل عمل لا بد ان يخضع لفلسفة اخلاقية نقبلها عفواً أو عن إرادة وانتخاب فاما ان تكون افعالنا خاضعة لمبدإ اللذة الادبية واما أن نحترم باعمالنا حقوق الاخرين ومصالحهم وأما أن ننظر في مصالحنا فقط فنضحي كل شيء في سبيل منفعتنا فقد تكون قيمة اللذة في أعيننا أعظم من قيمة الفضيلة وقد تكون حقوق الاخرين معادلة لحقوقنا أو اقل منها قيمة فلكل فعل من افعالنا غاية يستند بها الى الخير أو الشر فهل يجب ان نعمل بالغريزة والعادة أم هل يجب ان نحكم العقل والارادة في التفريق بين الفضيلة والرذيلة ؟

والعلم في العصر الحاضر يقود الى هذه المسألة من غير ان يجد لها حلا لان العلم بالشيء لا يقتضي العمل به ، ألم تر ان الحياة الاجتماعية قد صارت مركبة العناصر مختلفة الصور تحت تأثير تطبيق العلم على الصناعة وازدياد الحاجات حتى لقد ازدادت قوة الانسان وتأثيره في الطبيعة وهذا يحتمل الخير والشر معاً فقد تتذرع بالعلم في سبيل الفضيلة وقد تستخدمه لغاية وطيئة فلا يمكن تعيين صفة عمل من اعمالنا الا اذا نسب الى الغاية التي نتبعها والعلم يهيء لنا واسطة العمل ونحن ننتخب غايته

وها هنا يمكننا الاشارة الى رأي كانت الذي ذكرناه في أعلاه فقد رأيت ان فيلسوف (كونيسبرغ) حدد موضوع الفلسفة بهذين السؤالين : ١ - ماذا يمكننا ان نعلم ٢ - وماذا يجب ان نعمل . وهما مسألتان فلسفيتان اساسيتان الاولى مسألة المعرفة والثانية مسألة العمل ولكن النظر في المسألة الاولى قد تغير اليوم لان القصد من مسألة المعرفة في الفلسفة الحديثة ليس البحث عن اسرار العالم وادراك نواميسه بل الغاية من تلك المسألة انتقاد محض يراد به معرفة قيمة العلم مع بيان مبادئه وذكر حدوده

هذا اساس ماتبحث عنه الفلسفة الحديثة : ماهي قيمة العلم وماهي قيمة العمل ولكن الفلاسفة لا يقنعون حتى في العصر الحاضر بما دون الحقائق النهائية والاسباب القصوى وتوقهم الى هذا المثل الاعلى عاد على العلم بنفع عظيم وعلى ذلك يمكننا ان نعرف

الفلسفة بقولنا: هي نظرية القيم التي تدرس المسائل الانتقادية المتعلقة بطرائق العقل والمعرفة و بيان قيمة العلم والعمل مع البحث عن الاسباب القصوى والحقائق النهائية للوجود.

٤ – الفارق الحقيقي بين العلم والفلسفة

وسنذكر الان ما انتهينا اليه في هذا الموضع من صفات هاتين المسألتين الفلسفيتين لنبين الفارق الاساسي بين الفلسفة والعلم

ليس الفرق الاساسي بين الفلسفة والعلم في الموضوع لان كلا منهما قد يبحث في نفس الامر ولكنهما يختلفان في كيفية البحث وغاية النظر

قال دوركهايم (١): « عندما نقول ان الاجسام وازنة وان حجم الغازات يختلف عكسا مع الضغط الذي تتحمله فاننا نؤلف أحكاماً نقتصر بها على التعبير عن حوادث معلومة او عن علاقات معلومة بين حوادث معلومة أيضاً، فهي توضح ما هو ولهذا السبب ايضاً تدعى باحكام الوجود او احكام الحقيقة

« وهنالك احكام اخرى لا يقصد منها ذكر ما هي عليه الاشياء بل ما هي قيمتها بالنسبة الى الشخص العاقل، وما هو ثمنها في نظره وتسمى هـذه الاحكام احكام القيم »

فأحكام الوجود توضح ماهو واحكام القيم تبين ما يجب ان يكون فقولك الاجسام تسقط نحو مركز الارض حكم وجود، وقولك الباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا حكم قيمة. والعلوم كلها مبنية من أحكام الوجود لانها توضح نواميس الطبيعة بحقيقتها وماهيتها على الوجه الخارجي المستقل عن الاعتبارات الانسانية فلا يدخل فيها مقادرة بين الاشياء ولا تثمين بل تعبر عن الحقائق كما هي أما الفلسفة فمركبة من أحكام قيم وتثمين نقايس بها بين الامور فالمنطق مثلا هو الصناعة النظرية التي تعرفنا من اي الصور والمواد يكون القياس الصحيح فكل أحكام هذه الصناعة أحكام مقادرة يفرق بها بين الخطأ والصواب وكذلك انتقاد

(١) دوركهايم Darkheim · الاجتماع والفلسفة (Sociologie et philos.) ص ١١٢ — ١١٨

العلم في نظرية المعرفة فانه يقادر بين العلوم ويبين لنا قيمة العلم بصورة عامة وفلسفة الاخلاق تقايس بين افعالنا وتقدر بعضها ببعض وتنسبها الى ما فيها من اعتبار الخير والشر، فكل هذه الفروع الفلسفية من منطق وانتقاد واخلاق تنحل الى احكام قيم ولذلك فرقوا بينها وبين احكام الوجود بقولهم ان احكام الوجود تذكر النواميس كما هي واحكام القيم توضح القواعد التي تقتضي وجود غاية ما وهذه الغاية في المنطق هي الحقيقة وفي الاخلاق هي الخير اما في (الاستتيك) فهي الجمال. فالفلسفة هي اذن نظرية القيم (Théorie des valeurs) ويمكننا ان نحددها بالصفات الآتية :

١ ـ تمتاز الفلسفة على العلم بصفاتها الانسانية. المعرفة العلمية خالية من الاغراض والغايات. والمثل الاعلى فيها ان تكون نظرية محضة فلا تطلب الا لذاتها لا لنتائجها البشرية العملية أما المعرفة الفلسفية فلا تتبرأ من الغايات البشرية لانها اقل من المعرفة العلمية فتجمع اذن الى وجهة النظر العلمية وجهة نظر المعرفة العامية فهي نظرية وعملية معاً. الفيلسوف يصبو كالعالم الى الحقائق النظرية (١) ولكنه لا يستطيع ان يتجرد من تأثير نتائج هذه الحقائق في حياة الانسان فيهتم بحاجات البشر واماتيهم كما يهتم باعمالهم ويعبر عن ذلك كله باحكام قيم وأقدار

٢ ـ وهذا ما يدعو الى بقاء الفلسفة شخصية تابعة لدخيلة الفيلسوف ومزاجه. لاجرم ان احكام القيم ترمي الى الاستقلال عن الشخص ولكنها لا بد أن تبقى لابسة حلة شخصية تدل على صاحبها

٣ ـ وهذا ما يدعو أيضاً الى تطور الفلسفة وتبدلها الدائم لان لكل زمان مثلا اعلى مختلفاً عن المثل العليا السابقة واحكام القيم هذه تتغير تبعاً لتبدل المثل الاعلى في كل زمان تحت تأثير الاكتشافات العلمية فان هذه الاحكام لا تستطيع ان تنقلب

---

(١) قال كويو Guyau في كتاب اشعار فيلسوف Vers d'un philosophe

Le Vrai, je sais, fait souffrir
Voir, C'est peut être mourir
Q'importe, ô mon œuil regarde

ومعنى ذلك: «انا اعلم ان الحقيقة مؤلمة، وقد تكون الرؤية هي الموت، ولكن انظري يا عيني ولا تهتمي»

الى احكام وجود الا اذا كان المثل الاعلى المنسوبة هي اليه حقيقة وهنا ينافي تعريف المثل الاعلى؛ فالعلم اذن لا يستطيع بنفسه أن يجيء لهذه الاحكام بحل نظري نهائي الا ان الفلسفة تتوخى ان تجعل هذه الاحكام في كل زمان متفقة مع ارتقاء العلم فنحن بعد اكتشافات الفلك وعلم الطبيعة والحياة لم نعد نتصور غاية الانسان على المثال الذي كان يتصوره القدماء فصار لحياة الانسان وعمله وغايته معنى جديد مختلف في نظرنا عنه في نظر القدماء يوم كانوا يعتقدون ان الارض هي مركز العالم فالفلسفة اذن في تبدل دائم وكل فلسفة لا تسير مع الزمان فلسفة بالية

٤ - ينتج من ذلك ان الفلسفة تابعة للعلم، نعم قد تكون الفلسفة سابقة للعلم في ظهورها لان الانسان كما قال شو بنهاور «حيوان فيلسوف» الا ان هذه الفلسفة الاولى هي فلسفة عامية غامضة يستنبطها الانسان من تجاربه الشخصية فلا قيمة لها اذا نسبت الى الفلسفة النظرية المستندة الى العلم فقد غير العلم مفاهيم الانسان وبدل اعتقادات القدماء اعتقادات جديدة. كانت فلسفة الاقدمين ضعيفة الاساس مملوءة بالخيالات والاساطير والاوهام فاستبدلها الانسان اليوم بفلسفة عقلية مؤسسة على العلم والتجربة فبينا القدماء يستسهلون تعليل الاشياء بنظريات خيالية لا تؤيدها التجربة نجد الانسان الحديث لا يضع نظرية الا بعد البحث والتمحيص فيجعل نظريته تابعة للتجربة لا التجربة تابعة لنظريته فالعلم قد خدم الفلسفة باكتشافاته ولكنه خدمها خدمة اجل من هذه بالعقلية الحديثة التي ولدها فصارت الفلسفة تتبع أثر العلم وتحذو حذوه وصار الفيلسوف يلتزم الاناة قبل الاسترسال في النظريات الخيالية فالعلم اذن يدير الفلسفة ويهديها - ولكن ما هي خدمة الفلسفة للعلم. الفلسفة تنفع العلم بما توحي به من الافكار المبتكرة والتحريات الجديدة حتى لقد قال كلود برنار «ان الفلسفة تبعث على إيقاظ واستبقاء الحركة النافعة في العلم»

وقال ايضاً: «الروح الفلسفية الحقيقية هي التي تحيي العلوم بتوقانها الى العلا فتجعلها خصبة وتحملها على تحري الحقائق التي تكون خارجة عن ساحتها ... الفلسفة تجعل العلم يسير الى منبع الاشياء او الى عليتها». وقال ايضاً «ان

الاتحاد المتين بين العلم والفلسفة يعود على كليهما بالنفع (١) ، وفي الحق اذا انقطعت حلقة الاتصال بين العلم والفلسفة حلق الفيلسوف بخياله في سماء الاحلام وابتعد عن العلم والتجربة وصار العالم ضالا لا يتوق الى غاية سامية فخير لهما اذن ان يتصلا و يتعاونا . وهذا لا يقتضي ان تكون العلوم مندمجة كلها في الفلسفة لان الاتصال لاينافي الاستقلال وكثيراً ما تبعث الفلسفة على الاكتشاف العلمي

كان ديكارت يعلق نواميس الطبيعة وقوانين الحركة بارادة الاله لان الاله مبدأ كل شيء وارادته تضمن وجود العالم وتعليق قوانين الحركة بارادة الاله ادى الى نظرية الميكانيكية والتطور ونظرية الميكانيكية هذه هي اساس نظرية انتشار النور بالاهتزاز وقد اصاب ديكارت من قوانين الطبيعه بسهم وافر تحت تأثير هذه الغايات الفلسفية السامية

فالعالم الذي لا يتوق الى غاية سامية قد تحصر التجربة انظاره وتمنعه من الابداع والفيلسوف الذي لايستند الى العلم والتجربة يهيم في الضلال

٥ - تقسيم درس الفلسفة

لقد مضى قولنا في تعريف الفلسفة و ذكر صفاتها وعلائقها بالعلم ونحن ذاكرون الان أقسام درس الفلسفة اذ لا بد للطالب ان يطلع في اول هذا الكتاب على ما جرينا عليه في تقسيمه

١ - علم النفس وعلم الاجتماع - كان علم النفس في نظر الاقدمين عقلياً محضاً يبحث عن الروح وكان في الحق جديراً بان يسمى فلسفة النفس إلا أنه قد أصبح الان شبيهاً بجميع العلوم الاخرى لاتباعه الطريقة التجريبية وصار مركبا من احكام وجود لا من احكام قيم فهو كعلم الاجتماع (٢) علم وضعي منفصل عن الفلسفة ولكننا سنبتدي في هذا الكتاب بدراسة علم النفس لانه الاساس الذي عليه مدار المباحث الفلسفية الاعتقادية من فهم طرائق العقل ومعرفة قيمة العمل الانساني فنحن ندرس علم النفس لا لاننا نعده قسماً من الفلسفة بل لاننا نعتبره أساساً ضرورياً لها وهو اكثر العلوم قرابة بها لانه يبحث عن قوانين النفس التي

---

(١) كلود برنار Claude Bernard مقدمة الطب التجريبي (Introduction à l'etude de la médécine expérimentale) قسم — ٣ — فصل ٤

(٢) راجع طريقة علم الاجتماع في المنطق في مبحث العلوم الاخلاقية

ينطوي فيها كل شيء

٢ ـ المنطق والاخلاق والاستتيك ـ وهي دراسات قانونية Normatives (١) فالغاية من المنطق البحث عن الصور التي يعرف بها القياس الصحيح من الفاسد مع انتقاد المعرفة وبيان الطرائق التي يتبعها العقل للوصول الى الحقيقة في مختلف العلوم ويسمى هذا البحث فلسفة العلوم والغاية من الاخلاق البحث عن القواعد والسبل التي ينبغي للانسان ان يسلكها في حياته ومعنى قولنا قانونية ان هذه المباحث مركبة من احكام قيام لا من أحكام وجود فهي لا تكتفي بايضاح حقيقة الناموس بل تبين لنا القاعدة التي يجب اتباعها

٣ ـ ما بعد الطبيعة ـ ولا تصل المباحث الفلسفية إلى نهايتها الا اذا توجت بما بعد الطبيعة وهذه المباحث هي القطب الذي تتجه اليه أنظار كل فيلسوف أضف الى ذلك أن انتقاد المعرفة يؤدي بالضرورة الى البحث عن امكان هذه الدراسة وغايتها ؟

---

(١) نورماتيف Normative هذه الكلمة مشتقة من كلمة نورما Norma ومعناها في اللاتينية قاعدة

١ — مصادر عربية

١ — الفارابي : ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة ـ عيون المسائل ـ الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطو ٢ — ابن سينا : منطق المشرقيين ـ كتاب الاشارات ـ الرسائل في الحكمة والطبيعيات ـ طبع مصر ١٩٠٨ ـ الشفاء ـ النجاة مختصر الشفاء ـ جامع البدائع ٣ — الغزالي : مقاصد الفلاسفة ـ تهافت الفلاسفة ٤ — ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال مختصر مابعد الطبيعة ـ تهافت التهافت ـ الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة ٥ — ابن طفيل : حي بن يقظان ٦ — ابن خلدون المقدمه ٧ — الشهرستاني : الملل والنحل ٨ — امين واصف بك : كتاب اصول الفلسفه (القاهرة مطبعة المعارف ١٩٢١ — يحتوي على مفردات فلسفية في آخره) ٩ — احمد امين : مبادئ الفلسفه ـ مطبعة دار الكتب القاهرة ١٩١٨ ١٠ — حنا اسعد فهمي : تاريخ الفلسفه ، القاهرة ١٩٢١ ١١ — محمد بدر : تاريخ الفلسفه في المنطق وما بعد الطبيعه

٢ — مصادر أجنبية

1- **Baudin** : Introduction générale à la philosophie 2 - **Cuvillier** Manuel de philosophie t. 1 3- **Roustan** ; Leçons de philosophie 4 - **A. Rey** ; Psychologie (*Manuel*) 5 - **Dunan** : Philosophie générale 6 - **Thomas** : Cours de philosophie 7 - **Brunschvicg** , Introd. à la vie de l'esprit : Le Progrès de la Conscience. introduction. 8- **Abel Rey**, La philosophie moderne, chap. I et VIII 9 - **Boutroux**, Du rapport de la philosophie aux sciences (*in Revue de Métaphisique et de Morale*, juillet 1911, p. 417-435) 10 - **Bergson**, L'intuition philosophique (*Ibidem, même No*) 11 - **Gilson**, Le rôle de la philosophie dans l'histoire de la civilisation [*ibidem, Avr.* 1927, p. 169 - 176] 12- **Cresson**, Les courants de la pensée philosophique [*collection A, Colin*]. — 13 - **Aug. Comte**, Cours de philosophie positive 1re leçon 14 - **Goblot**, Système des sciences, *chap.* XVIII 15 - **Durkheim**, Les jug. de valeur et les jug. de réalité (*in Revue de Métaph. Juil.* 1911, p. 437 - 453), 16 - **Bouglé**, Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs. chap. I 17 - **Essertier**, Formes inf. de l'explication, conclusion.

٣ = تمارين ومناقشات شفاهية

١ ـ ما هو معنى تقدم الفلسفة؟ ٢ ـ مناقشة رأي الوضعيين ٣ ـ علاقة الفلسفة بالعلم

٤ = الانشاء الفلسفي

١ ـ اوضح وناقش هاتين القاعدتين : ا ـ اذا أردت الحقيقة فاسلك طريقها بكل نفسك ب ـ تجنب في المسائل العقلية كل المشاغل الاخلاقية (افصل احكام الوجود عن أحكام القيم) (بكالوريا ـ فلسفة طولوز ١٩٠٥)

٢ ـ هل للفلسفة موضوع وطريقة خاصة بها (بكالوريا ـ بزانسون ١٩٢٥)

٣ ـ ما هي الفلسفة في نظرك وما هي منفعتها (بكالوريا ديجون ١٩٢٦)

٤ ـ ما هو الفكر العلمي وما هي نسبته الى الفكر الفلسفي (بكالوريا ـ غرنوبل ١٩٢٦)

٥ ـ هل يحق للعالم ان يجهل ما يجري حوله في العلوم الاخرى

٦ ـ اوضح وناقش قول افلاطون ، « الفيلسوف يجمع كل شيء في نظرة واحدة »



[illegible]

[illegible]

[illegible]

١ - [illegible]

٢ - [illegible]

٣ - [illegible]

٤ - [illegible]

٥ - [illegible]

٦ - [illegible]

1- [illegible]
Manuel de [illegible]
4 - A. Rey : [illegible]
générale 6 - [illegible]
Introd. à la vie de [illegible]
troduction. 8 - [illegible]
9 - Boutroux, Du [illegible]
Revue de Métaphysique [illegible]
10 - Bergson, L'évolution [illegible]
11 - Gilson, La [illegible]
[illegible] (*Etudes* [illegible]
rants de la pensée [illegible]
12 - Aug. Comte, Cours [illegible]
Goblot, Système des sciences [illegible]
jug. de valeur et [illegible]
Juil. 1911, p. [illegible]
sur l'évolution des [illegible]
de l'explication, conclusion.

البسيكولوجيا

علم النفس

الكتاب الاول

المسائل العامة

الفصل الاول

موضوع علم النفس وتعريفه

١ – نظرة في تاريخ علم النفس

قال هو فيدنغ (١) : « يمكن الاستدلال على حقيقة العلم بتاريخه كما يستدل على الشخص بترجمة حياته (Histoire de la philosophie moderne trad. française t. 1 - p. 1) ولذلك فنحن ذاكرون في أول هذا الكتاب نبذة من تاريخ علم النفس لنشاهد كيف توصل هذا العلم بالتدريج الى الاستقلال عن الفلسفة .

١ – بعض الموانع التي اخرت استقلال علم النفس

لا يزال علم النفس اليوم في أول نشأته . فما هي الاسباب التي عاقته حتى أيامنا هذه عن الاتصاف بصفات العلوم الوضعية ؟

لقد لفتت المباحث النفسية أنظار الفلاسفة منذ القدم وقلما وجد فيلسوف لم يكن له في البحث عن النفس وطبيعتها أثر ، وما حدا الفلاسفة على البحث عن ذلك إلا رغبتهم في بيان القواعد الخلقية التي ينبغي للانسان اتباعها في حياته . وقد كانت مباحثهم خاضعة لغايات فلسفية ، وكان تحليلهم للامور النفسية عميقاً وكان لآثارهم سحر وجمال ومع ذلك كله لم يتوصلوا الى تأسيس علم النفس على أسس وضعية ، لان أفكارهم كانت خليطاً من الخيال الفلسفي والاعتبار العلمي . فلا مباحث (افلاطون) و (ارسطاطاليس) ولا نظرات (بلوتن) و (مار كوريل)

---

(١) هارالد هوفدنغ « Harald Höffding » (١٨٤٢ – ١٩٣١) فيلسوف دانيماركي يميل الى التجربة والخيال معاً اشهر مؤلفاته :

1 - Psychologie fondée sur l'expérience 2- Morale 3- Philosophie de la religion 4- Histoire de la philosophie moderne 5 - La pensée humaine 6- La philosophie de Bergson 7- La relativité philosophique.

ـ بالرغم من إصابتها الغرض ـ مجردة من الاعتبارات الفلسفية البعيدة .

فمباحث علم النفس كما ترى قديمة يصعب الاهتداء الى أول تاريخها وقد جهل اليونان أنفسهم والعرب والاوربيون حتى القرن التاسع عشر ما لتطبيق الطريقة العلمية والاسلوب الوضعي على المباحث النفسية من الأثر .

ألف ارسطو في القرن الثالث قبل الميلاد كتاب النفس (Traité de l'âme) فمع ان هذا الكتاب يحتوي على تحليل عميق لكثير من الافاعيل النفسية تجد فيلسوف اسطاجير (١) يدخل في بحث الادراك طريقته الفلسفية المعروفة فيقسم الموجودات الى موجود بالقوة وموجود بالفعل ويفرق بين المادة والصورة فكانت مباحثه فلسفية اكثر مما كانت علمية وكان كل باب من ابواب كتابه يتصل بغرض فلسفي وهذا ما بعث على تأخر استقلال علم النفس لان الفلاسفة لم يحددوا موضوعه ولم يتجردوا من غاياتهم الفلسفية في البحث عنه ؛ فمما نقل عن ديكارت انه كان يشك في الذاكرة لا لان التجربة عودته ذلك بل لان هذا الشك مستند الى رأيه في طبيعة الزمان و (ليبنيز) ينكر تأثير النفوس بعضها في بعض لانه يعتقد أن الجواهر الفردية التي يسميها بالموناد (Monade) لا يمكن تداخلها .

فانت ترى ان الفلاسفة لم يحرروا علم النفس من التصورات الخيالية والمبادئ الفلسفية ولا يمكن انفصاله عن ربقة الفلسفة إلا إذا تقيد بالواقع وصارت حوادثه خاضعة للمشاهدة والتجربة .

إن وصف الجنة وأنهار العسل والاسماك في رسالة الغفران ليس حقيقياً بل خيالي وكذلك وصف السماء في كتاب الالعوبة الالهية لدانته (٢) فهو لا يصف ما شاهد بحسه بل ما ابدع بمخيلته . ويذهب بنا الظن الى ان وصف الفلاسفة لحوادث النفس كان شبيهاً بوصف (دانته) للسماء لانهم لا يشاهدون الحوادث كما هي بل كما يجب أن تكون بالنسبة الى غاياتهم الفلسفية .

(١) دعي ارسطو بالاسطاجيري لانه من اهل اسطاجير وهي مدينة في مكدونيا

(٢) هو دانته [Dante] (١٢٦٥ – ١٣٢١) الشاعر الايطالي ولد في فلورنسا والف الالعوبة الالهيه « Divine Comédie »

ومما عاق علم النفس عن التكامل منذ القدم اتجاه نظر الانسان تحت تأثير ضرورات الحياة الى الاشياء المادية قبل الاشياء المعنوية . والحياة تقتضي العمل قبل النظر (١) قال هوفدينغ : تنقضي حياتنا الاولى الطبيعية في الادراك الحسي والتخيلي لا في التأملي ذلك لان الانسان كان عملياً قبل ان صار نظريا . و يشترط في خيره وشره أن ينسى نفسه و ينصرف بكليته ، الى العالم الخارجي ، (٢) فلا يترفع عن المحسوس ولا يتجرد عن المادة ولا يدرك جمال الصور العقلية إلا بعد ادراكه درجة عالية من المعرفة والتهذيب . وماذا ينفع الانسان الابتدائي ان ينظر الى نفسه وينسى العالم الخارجي . وهل يستطيع اتقاء أخطار الطبيعة والحيوانات الضارية والحوادث المفاجئة اذا استغرق في النظر الى نفسه وتأمل حياته الداخلية . ان حياة التأمل لتستلزم درجة عالية من الحضارة .

٢ — منشا البسيكولوجيا العلمية

ونحن ذاكرون الان كيف توصل العلماء في العصر الحاضر الى جعل علم النفس مستكملا شروط العلم الوضعي

ا — وجهة النظر الشخصي

١) الذين انتهى اليهم فصل علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة من فلاسفة الانكليز طائفة يدعون بفلاسفة التجربة (Empiristes) فقد قرروا تأسيس علم النفس على المشاهدة إلا أن طريقتهم كانت شخصية ينظر فيها العالم الى نفسه فيصف ما يجري فيها من الحوادث الداخلية . وقد اكملوا هذه الطريقة بطريقة تحليل ارجعوا بها الحياة النفسية الى عناصرها الاولى .

والمشهورون من هذه الطائفة هم (جوهن لوك) (٢) John Locke

---

(١) اضطر الانسان الى الحياة قبل اضطراره الى الفلسفة وهذا ما يعبرون عنه بقولهم :

[L'homme a dû vivre avant de philosopher]

(٢) هوفدينغ ، راجع كتاب علم النفس المؤسس على التجربة Esquisse d'une Psycologie fondée sur l'expérience ص - ٣

(٣) ولد جوهن لوك في انكلترا قرب مدينة بريستول سنة (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ثم درس الطبيعيات

و(داويدهوم) David Hume و(جيمس ميل) James Mill و (ستوارت ميل) Stuart Mill و (توماس براون) Thomas Brown و (الكساندر بن) Alexandre Bain و (هربرت سبنسر) Herbert Spencer

إلا ان السابق منهم (جوهن لوك) وحده وهو القائل باستقلال علم النفس عن علم مابعدالطبيعة فقد زعم في كتاب العقل البشري Essai concernant l'entendement humain (١٦٩٠) أنه سيتبع في دراسة النفس مبدأين : اولا أن يجعل نفسه موضوعا لمشاهدته وثانياً ان تكون حاله في المشاهدة كحال المشاهد الطبيعي البسيط ولم يكن هذه البحث عن حقيقة النفس وماهيتها بل كان يريد ان يوضح كيف تتولد المفاهيم العقلية المركبة من الصور النفسية البسيطة .

وقال (داويدهوم) (١) في كتابه المعروف بعنوان تحريات في العقل البشري Recherches sur l'entendement humain : ان علم النفس أشبه بجغرافيا العقل وانه يمكن تعليل جميع الاحوال النفسية بحادثة تداعي الافكار .

وقد حذا (توماس براون) و (جيمس ميل) و (ستوارت ميل) وجميع فلاسفة التداعي حذو (داويد هوم) واتبعوا المبادئ التي وضعها لوك من قبلهم وزادوا عليها من غير ان يبتعدوا عن هذه الفكرة التجريبية الاولى ولكنهم اتبعوا جميعاً

والطب فبرز فيهما وانتقل الى فرنسا فقام فيها من ١٦٧٥ - ١٦٧٩ وكانت مونبيليه محل إقامته في الغالب ثم انتقل الى هولانده هرباً من الستوارتيين فيه غليوم اورانج مفوضاً ملكياً للتجارة والمستعمرات ووضع كتابا في الحكومة المدنية Traité du gouvernement civil وكتابا في التربية Pensées sur l'éducation ورسائل في التسامح Lettres sur la tolérance وكتابا في العقل البشري Essai concernant l'entendement humain وقد عارض ديكارت بهذا الكتاب وانتقد نظرية المعاني الفطرية وقال ان كل المفاهيم انما تنشأ عن الحس والتأمل .

(١) داويد هوم (David Hume) - (١٧١١ - ١٧٧٦) ولد في ادنبرغ كانت اراؤه تجريبية ، طبق على النفس انتقاد بركلي في المادة وكان يزعم ان الانفس البشرية متساوية . اشهر مؤلفاته : (١) Traité de la nature Humaine (٢) Recherches sur l'entendement humain

كما رأيت طريقة شخصية في البحث والتحليل .

وللفلاسفة الاسكوتلنديين رأي في طريقة علم النفس وموضوعه يمكن ضمه الى الرأي الاول فان هؤلاء الفلاسفة ومنهم (ريد) Reid و (دوغالدستوارت) Dugald Stewart اتبعوا طريقة المشاهدة الداخلية وفصلوا علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة

قال توماس ريد (١) : « ان حقيقة الارواح والاجسام مجهولة لدينا فنحن نعرف بعض افاعيل الاولى و بعض خواص الثانية و بذلك وحده فقط نستطيع أن نعرفها ونصفها » (٢) وقال دوغالدستوارت (٣) « ليس لاراء مابعدالطبيعة الباحثة عن حقيقة الجسد والنفس صلة طبيعية بالبحث عن النواميس التي تخضع لها هذه الحوادث فقد يختلف طبيعيان في علة الجاذبية و يتفقان تماماً في قوانين الطبيعة وكذلك فان النتائج التي يوصل اليها في درس الروح البشرية بمشاهدة حوادثها لا علاقة لها أبداً بالاراء الناظرة في حقيقة الروح وماهيتها » (٤)

٢) وقد اتبع كونديالك (٥) Condillac في فرنسا طريقة حسية سار على

---

(١) هو توماس ريد Thomas Reid رئيس المدرسه الاسكوتلنديه ولد في ستراخان Strakhan بالقرب من ابردين Aberdeen انتقد مذهب (لوك) و (داويد هوم) واسس فلسفته على الحس المشترك . اشهر مؤلفاته : ١ - مباحث في العقل البشري Recherches sur l'entendement humain (٢) تجربة في الملكات العقليه Essai sur les facultés intellectuelles.

(٢) راجع كتاب الملكات العقليه جزء ١ ص ١

(٣) هو دوغالدستوارت Dugald Stewart الفيلسوف الاسكوتلندي ولد في ادينبرغ (١٧٥٣ - ١٨٢٨) اتبع مذهب توماس ريد . اشهر مؤلفاته : (١) عناصر فلسفة الروح البشرية Eléments de la philosophie de l'esprit humain, (٢) خطوط الفلسفه الاخلاقيه Esquisses de philosophie morale

(٤) راجع فلسفة الروح البشرية ص ٥

(٥) كونديالك ويدعى (Etienne Bonnot, abbé de Condillac) ولد في غرنوبل (١٧١٠ - ١٧٨٠) نظريته في علم النفس حسية ولكنه كان في ما بعد الطبيعة روحانياً . وقد بين في المنطق اهمية الاشارات واشهر مؤلفاته (١) كتاب في منشأ المعارف البشريه Essai sur l'origine des connaissances humaines (٢) كتاب في المذاهب Traité des systémes (٣) كتاب الاحساسات Traité des sentiments (٣) كتاب

أثرها (تين) من بعده في القرن التاسع عشر .

قال كوندياك في كتاب منشأ المعارف البشرية انه يريد ان يبحث فيه عن أفاعيل النفس فيبين ما هو تاريخ المعرفة وما هو منشؤها لا ما هي طبيعتها وماهيتها ثم ذكر في كتاب الاحساسات Traité des sensations نظرية التمثال (١) التي تخيلها ليوضح بها كيف تتشكل الملكات العقلية من الاحساسات وتدعى نظريته هذه بالنظرية الحسية Sensualisme او نظرية تولد الملكات العقلية كلها من الاحساس .

وكان تين (٢) Taine على رأي كوندياك فزعم في كتاب العقل ١٨٧٠ L'intelligence ان الملكات العقلية تتولد من امتزاج الاحساسات كما تتولد الاجسام المركبة من امتزاج الاجسام البسيطة وزاد على ذلك ان الاحساسات نفسها مركبة يمكن تحليلها الى عناصر ابسط منها .

وعلى ذلك فان طريقة هذين الفيلسوفين طريقة تحليل الا انها شخصية صناعية لا يؤدي التحليل فيها الى اكتشاف العناصر الحقيقية التي تتركب منها افاعيل النفس بل يؤدي الى تأسيس كيمياء ذهنية كأنما النفس تنحل إلى اتومات (جواهر فردة) شبيهة بالاتومات المادية التي تنحل اليها المادة .

ولم ترق طريقة كوندياك لكل الفلاسفة الفرنسيين فصار (روايه كوللار) Royer-collard (وجوفروا) Jouffroy (وغارنيه) Garnier الى ان نظريته صناعية وأنه يكفينا اتباع طريقة المشاهدة الداخلية لوصف حوادث النفس كما يتبع في وصف

الحيوانات Traité des animaux (٥) لغة الحساب Langue des calculs

(١) نظرية التمثال (Statue) وهي نظرية تخيلها كوندياك ليوضح بها تشكل الملكات العقلية فتصور تمثالا منحوتاً على صورة انسان الا انه معدوم الحواس ثم قال اعط هذا التمثال حاسة البصر ثم حاسة السمع ثم حاسة اللمس الخ .. تباعاً وامزج هذه الاحساسات بعضها ببعض تصل في النهاية الى تشكيل الملكات العقلية كلها

(٢) هيبوليت تين [Hippolyte Taine] ولد في فوزيه Wouziers (١٨٢٨-١٨٩٣) وهو فيلسوف ومؤرخ ونقادة معاً . وقد جدد مذهب كوندياك الحسي والف في الفلسفة آثاراً قيمة اشهرها : ١- الفلاسفة الفرنسيون في القرن التاسع عشر Philosophes français du XIX siècle. (٢) العقل L'intelligence

الموجودات الحية طريقة المشاهدة الخارجية .

وقد ذهبوا إلى ما ذهب اليه الاسكوتلنديون ونقلوا فلسفتهم إلى فرنسا . قال جوفروا (١) في مقدمته على كتاب (دوغالداستوارت) Dugald Stewart في الفلسفة الاخلاقية : «إن انفراد دراسة العلوم الطبيعية وحدها بالنجاح في هذه السنوات الخمسين الاخيرة جعلنا نعتمد على الرأي القائل إنه لا صحة للحوادث الا إذا وقعت تحت حواسنا أو أمكننا على الاقل مشاهدتها بيقين . فنحن نقبل تماماً ان كل ما نستطيع معرفته من الحقيقة ينحل الى حوادث نشاهدها واستدلالات نستنبطها منها إلا اننا مع ذلك لا نعتقد أبداً أنه لا حقيقة الا للحوادث التي تقع تحت حواسنا ، بل نعتقد ان هنالك حوادث من طبيعة اخرى لا نراها بالعين ولا نلمسها باليد ولا نسمعها بالاذن بل ندركها بالشعور وهذه الحوادث هي الحوادث النفسية وقد قرر جوفروا أنه ينبغي في مشاهدة الحوادث النفسية الابتعاد عن كل الاعتبارات الفلسفية الا انه لم يحافظ على هذا المبدأ بل ظل يعتقد كفيكتور كوزن (٢) Victor Cousin وجميع الانتقائيين (٣) Eclectiques أن علم النفس مقدمة ما بعد الطبيعة

وممن نسج على منوال الانتقائيين (مين دو بيران) Maine de Biran ١٧٦٦ — ١٨٢٤ فقال بوجوب استقلال علم النفس عن غيره من العلوم واستناده الى المشاهدة الصادقة وهو اول فيلسوف كان له أثر عظيم في تحرير علم النفس (٤)

---

(١) جوفروا Théodore Jouffroy (١٧٩٦ - ١٨٤٢) امتاز على استاذه فيكتور كوزن باهتمامه بعلم النفس حتى جعله اساس الفلسفة . اشهر مؤلفاته ١ - Mélanges philosophiques ٢ . Cours du droit naturel

(٢) فيكتور كوزن Victor Cousin ولد في باريز [١٧٩٢ — ١٨٦٧] فيلسوف وسياسي معاً مؤسس مذهب الانتقائيين وهو مذهب روحي سطحي . اشهر مؤلفاته : كتاب الحقيقة والجمال والخير Le Vrai, le beau et le bien

(٣) مذهب الانتقائيين « Eclectisme » اصلها في اليونانية اكليكتيسموس Eklektismos ويقال له ايضاً مذهب الاصطفائيين او المتقذين وهو المذهب الذي يجمع بين الاراء فيأتي من كل مذهب بخيار آرائه ويضمها الى افضل ما في المذاهب الاخرى

(٤) مين دوبيران Maine de Biran فيلسوف فرنسي ولد في برجراك Bergerac « ١٧٦٦ — ١٨٢٤ » مذهبه روحاني إلا انه كان في طليعة القائلين بالبسيكولوجيا التجريبية له في الارادة والجهد النفسي مباحث قيمة

ب ــ وجهة النظر الخارجي

بينا الفلاسفة الروحيون يؤسسون علم النفس على المشاهدة الداخلية تجد الفلاسفة الطبيعيين من اطباء وعلماء يستندون في مباحثهم النفسية الى طريقة المشاهدة الخارجية لان للحوادث النفسية آثاراً خارجية يمكننا مشاهدتها كما يمكننا مشاهدة الحوادث الطبيعية. وقد انقسموا في هذه الطريقة شيعاً فمنهم من يكتفي ببيان علاقة الحوادث النفسية بالحوادث الجسدية ومنهم من يبحث في علاقة هذه الحوادث بالمؤثرات الطبيعية الخارجية حتى لقد وسعوا البحث في دراسة هــــذه الاثار فتناولوا الاطفال والحيوانات والاقوام الابتدائية ودرسوا امراض النفس واختلاف الحوادث النفسية باختلاف الجماعات.

١ ــ الاطباء يبحثون غالباً عن علاقة النفس بالجسد وهذا ما يسمونه بالبسيكو فيسيولوجيا (Psycho-physiologie) وأول من اشار الى ذلك من فلاسفة العصر الحاضر (ديكارت) و (مالبرانش) والطبيب الانكليزي (هارتلي Hartley) ١٧٤٩ ولكن المؤسس الحقيقي لعلم البسيكوفيسيولوجيا هو (كابانيس Cabanis) الذي كان لكتابه المسمى علاقة الجسد بالنفس اثر عظيم في علم النفس الحديث ومنهم (لافاتر) Lavater و(غال) Gall و(بروكا) Broca و(بروفن سيكار) Brown Séquar وغيرهم من المتأخرين

٢ ــ أما علماء الطبيعة فقد أرادوا ان يطبقوا على علم النفس طريقة العلوم الطبيعية في التجريب والقياس فأسسوا لهذه الغاية مخابر نفسية واستبدلوا في مباحثهم الطريقة الكيفية بالطريقة الكمية. وويلهلم وندت (١) أول من أسس مخبراً نفسياً في اوروبا ١٨٧٩ وقد ازدادت هذه المخابر اليوم في المانيا والولايات المتحدة ويمكن ضم طريقة الاختبارات العقلية (Méthode des tests) المستعملة اليوم بكثرة الى هذه الطريقة التجريبية وهي طريقة يوصل بها

---

(١) ويلهلم وندت Wilhelm Wundt ولد في نيكارو Neckarau من اعمال [باد] في المانيا ١٨٣٢ ــ ١٩٢٠ علامة القوم في البسيكولوجيا العلمية ، كان فيلسوفاً وعالماً بعيد النظر دقيق المعاني ، كان ذا نزعة وضعية اثباتيه الا انه لم يتقيد بقيودها فانتهى به الامر الى ان اسس فلسفته على الارادة .

الى معرفة قوة الملكات العقلية ووجودها في الاشخاص والجماعات بأساليب مختلفة .

وأول من فكر في تأسيس علم نفسي كمي (هربارت - Herbart) (١) فقد قال ان حياة النفس خاضعة لنواميس طبيعية كنجوم السماء وانه ينبغي ان يطبق على دراستها طريقة العلوم الطبيعية وذلك بقياس أقدارها وكمياتها وقد جرى على هذا المنوال من بعده (ويبر - Weber) و (فيشنر - Fechner) فأسس هذا الاخير طريقة في قياس الاحساس وكان (لهيلمولتز - Helmoltz) أيضاً تأثير كبير في البحث عن حقيقة الاحساسات .

وأول من فكر في تأسيس مخبر نفسي في فرنسا (بونيس - Baeunis) فاحدث هذا المخبر في جامعة السوربون وكان لالفرد بينه (٢) Alfred Binet فيه شأن عظيم جمع الى طريقة المخابر التجريبية طريقة استنباط ما يجري في نفس الشخص بالقاء بعض الاسئلة عليه وقد طبق ذلك على البداغوجيا وحذا حذوه في طريقته علماء مدرسة ورزبورغ Würzbourg الالمانية (Külp. Bühler. Marbe.) ثم اوجد سنة ١٩٠٥ مع الدكتور سيمون Dr Simon سلماً متريا لقياس الذكاء لم يعتم أن انتشر في العالم كله حتى لقد زاد الاميركيون عليه تحسينات عديدة فطبقوا أساليب الاختبار على الجيش إبان الحرب العامة وصاروا اليوم في اوربا وامريكا يقررون لكل شخص عملا متناسباً مع استعداده وينتخبون لكل عمل شخصاً مستكملا شروط الاستعداد

---

١) جان فريدريك هربارت (١٧٧٦ — ١٨٤١) ولد في (اولدنبورغ) فيلسوف عقلي سلك طريقة (فيخت) Fichte (وكنت) وخالفهما . كان له في علم النفس والتربية وما بعد الطبيعة اثر عظيم .

(٢) ولد الفرد بينه في نيس (١٨٥٧ — ١٩١١) عين في مخبر علم النفس في السوربون على اثر وفاة (بونيس) واسس مجلة السنة النفسية سنة ١٨٩٢ . ولا يزال اليوم في باريز جمعية تدعى جمعية الفرد بينه غايتها دراسة نفس الطفل وتربيته اما اشهر مؤلفات بينه فهي :

١- اختلال الشخصية Altération de la personnalité

٢- مدخل البسيكولوجيا التجريبية Introduction à la psychologie expérimentale

٣- دراسة الذكاء التجريبية Etude expérimentale de l'intelligence

٤- سيكولوجيا المحاكمة Psychologie du raisonnement

٥- الافكار الحديثة في الاطفال Idées modernes sur les enfants

النفسي له (١)

٣ — ولم يكتف علماء النفس بدراسة الاحوال النفسية في الانسان الراشد المتمدن بل وسعوا دائرة بحثهم فتناولوا دراسة الطفل ودراسة العروق البشرية فوجدوا أن الاحوال النفسية تختلف باختلاف الاعمار والاجناس والجماعات حتى لقد فرقوا بين الرجل والمرأة في ذلك ودرسوا جميع الصور النفسية فاستنبطوا منها أموراً عامة وكان لهذه الطريقة في علم النفس احسن تأثير .

فالذين درسوا نفس الطفل كثيرون نخص بالذكر منهم : بريير (٢) و (بالدفين) و (ستانلي‌هال) و (الفرديننه) و (دوى) (٣) و (كلابارد) (٤) و (بياجه) و (سوللي) و (دكرولي) فقد بينوا أن نفس الطفل تمر بمنازل مختلفة وأن لكل منزلة صفات خاصة .

وقد بين علماء الاجتماع ما للبيئة الاجتماعية من التأثير في نفس الفرد فبحثوا في هذه الناحية عن التأثيرات المتبادلة بين الافراد واورد « جبريل تارد » G. tarde آراء صائبة في التلقين والتقليد حتى لقد الف كتابا في قوانين التقليد Les lois

---

(١) طريقة الاختبار العقلي (Méthode des tests) وكلمة تست انكليزية تدل على كيفية اختبار الصفات الجسدية او العقلية في شخص ما كتقدير طوله وقياس قوة حواسه ومعرفة استعداده للحساب الذهني مع تعيين درجة خياله وذاكرته وغير ذلك . اذا قلت لتلميذ اشطب حرف الكاف من هذا النص الذي تقرأه استطعت ان تعين درجة انتباهه وسرعة حركته . لقد انتقد الفلاسفة هذه الطريقة إلا ان نتائجها العملية لا تخلو من الفائدة .

(٢) - « بريير Preyer » ١٨٤١ — ١٨٩٧ . عالم الماني له في البسيكولوجيا وعلم منافع الاعضاء آثار قيمة اختص في البحث عن نفس الطفل . اشهر مؤلفاته : روح الطفل (L'âme de l'enfant) — ١٨٨١

(٣) دوى (Dewey) ولد في بورلينغتون Burlington استاذ في جامعة كولومبيا في نيويورك (١٨٥٩) وهو فيلسوف العصر في التربية والتعليم واحد اساطين فلسفة العمل . اشهر مؤلفاته : المدرسة والاجتماع تعريب (ديمتري قندلفت) ومدرسة الغد .

(٤) كلابارد (Claparède) عالم سويسري جعل همه البحث عن حالات الاطفال النفسية وهو مدير معهد جان جاك روسو في جنيف وصاحب مجلة Archives de psychologie اشهر مؤلفاته : روح الطفل Psychologie de l'enfant طبع في جنيف المرة الثانية سنة ١٩٣٠ .

de l'imitation بين فيه كيف يتم تأثير النفوس بعضها في بعض أضف الى ذلك ايضاً ما اورده علماء الاجتماع من المباحث النفسية الاجتماعية فقد قرروا في روح الاجتماع وجود عقلية مشتركة بين الافراد وقالوا إن هذه العقلية تختلف بحسب الجماعات حتى انتهى الامر بالمدرسة الالمانية إلى تأسيس فرع لعلم النفس سموه بسيكولوجيا الاقوام Psychologie des peuples وكان للفيلسوف الافرنسي (له في برول Lévy-Bruhl) مباحث قيمة في بسيكولوجيا الجماعات الابتدائية المتوحشة أدت الى القول بوجود عقلية ابتدائية من نوع خاص شبيهة بعقلية الاطفال

٤ — والقدماء من علماء النفس أهملوا دراسة نفس الحيوان فانبرى لهذا البحث طائفة من علماء التاريخ الطبيعي فوصفوا خصال الحيوانات وغرائزها وقابلوها بعادات الانسان واخلاقه واسسوا فرعاً لعلم النفس سموه بالبسيكولوجيا المقابلة (Psychologie Comparée)

وطريقتهم في هذا البحث طريقة موضوعية خارجية لان اتباع الطريقة الشخصية الداخلية قد يؤدي إلى إسناد بعض الصفات الانسانية إلى الحيوان فيبق شعور الحيوان غير معلوم بماهيته وحقيقته . لان النفوذ اليه غير ممكن ولذلك فان الطبيعيين تحاشوا البحث عن أحوال الحيوان الداخلية فاقتصروا على ظاهر ما يبدو من خصاله وغرائزه وسلوكه (Comportement) وسموا ذلك (بسيكولوجيا السلوك) وهي طريقة يوصل بها الى معرفة سير الحيوان ورده للفعل تحت تأثير البواعث الخارجية .

اول من قال بهذه الطريقة (هوكسلي) Huxley ثم نهج على منواله (فاستون) J. B. Waston ومدرسته التي سميت بالمدرسة البهافوريه (Behaviouriste) وللعالم الروسي (بكتره ف Bechterev) كتاب عنوانه البسيكولوجيا الموضوعية Psychologie objective نحا فيه نحو المباحث الفيسيولوجية في مشاهدة الافعال المنعكسة وغير ذلك . أما في فرانسا فان أشهر القائلين بهذا المذهب هم : (هنري بيرون) و (جورج بوهن) و (بوفيه) و (رابو)

٥ – ثم ان اهتمام الاطباء بالامراض النفسية (١) أدى الى تأسيس فرع نفسي سماه العلماء بعلم الامراض النفسية وصار هذا الفرع من الاصول المنتجة التي عادت بالنفع العظيم على البسيكولوجيا العامة أضف الى ذلك طرائق التنويم المغنطيسي والتحليل النفسي (Psychanalyse) فانها أظهرت وجوهاً جديدة للمباحث النفسية .

أول من لفت انظار الاطباء الى معالجة الامراض النفسية على طريقة الطب الحديث بينل (Pinel) ١٧٤٥ – ١٨٢٦ وإسكيرول (Esquirol) ١٧٧٢ – ١٨٤٠ وقد سلك طريقتهما بروسه (Broussais) وبايارجه (Baillarger) و دوپره (Dupré) ورهجيس (Regis) . والذين انتهى ذلك اليهم في ايامنا هم بييرجانه (Pierre Janet) وجورج دوماس (Dumas) وشارل بلوندهل (Blondel) وهنري فالون (Wallon) .

وقد سلك شاركو (Charcot) ١٨٢٥ – ١٨٩٣ طريقة التنويم المغنطيسي في دراسة الامراض العصبية . وهو رئيس مدرسة (ساليه تريهر Salpêtrière) وكذلك الدكتور (برنهايم – Bernheim) رئيس مدرسة نانسي ثم الدكتور شارل ريشه والدكتور جانه . الا ان مباحثهم في التنويم المغنطيسي لم تعد على علم النفس بنفع كبير حتى صار اطباء الامراض العقلية اليوم يشكون في نفع هذه الطريقة .

أما طريقة التحليل النفسي فقد أبدعها الدكتور (سيغمون فرويد) النمساوي احد تلاميذ شاركو وهي طريقة يتوصل فيها بالتحليل الى معرفة الاحوال النفسية التي تولد الامراض العصبية (٢) الا ان هذا التحليل شبيه بالطريقة الشخصية

---

(١) فرقوا بين علم الامراض العقليه Psychologie mentale | وبين البسيكولوجيا المرضيه (Psychologie pathologique) . فعلم الامراض العقليه فرع من الطب يوصل به الى معرفة اعراض الامراض العقليه واسبابها وتطورها مع بيان ادوائها . اما البسيكولوجيا المرضيه فهي علم نظري مجرد يحلل الحوادث ويبحث في علائم الاضطرابات النفسيه ويستخرج نواميسها العامه . وهذه النواميس تنطبق على الاحوال الطبيعيه كما تنطبق على الاحوال المرضيه والمبدا الذي يستند اليه هذا العلم هو المبدا القائل ان القوانين النفسية لا تختلف في حال المرض عنها في حال الصحة .

(٢) يوصل بهذه الطريقة الى معرفة الاحوال النفسية الخفية التي تحدث الاضطرابات العصبيه او د

القديمة هذا فضلا عن ان تطبيقه صعب جداً

٦ ـ ويمكننا في النهاية ان نختص ريبو (١) بفقرة في هذا الكتاب لانه جمع في طريقته كل هذه الوجوه التي ذكرناها فكان اسلوبه عند جماعة علماء النفس أدق ونظره في الحقائق اغوص

فقد الف كتاباً في علم النفس عند الانكليز وآخر في علم النفس عند الالمان اورد



تيودول ريبو

Théodule Ribot

(نقلا عن كوفيليه)

كان حكيم العصر ومرجع علماء النفس اسس المجلة الفلسفية سنة ١٨٧٦ جمع الى التدقيق العلمي قوة التفكير الفلسفي وسعة الاطلاع . وكان لتدريسه البسيكولوجيا التجريبية في كلية فرانسا أثر عظيم في اتجاه علم النفس الحديث . كان متواضعاً بسيطاً . فلم ينل في حياته ما يستحقه من الاجلال . حتى لقد كان يوته في خلال الحرب العالمية وقع اليم في المانيا وغيرها اكثر مما في فرنسه

ـ الجسدية . فاما ان يلقي على المريض اسئلة واما ان يكتفي بتأويل احاديثه العفوية وحركاته واحلامه للوصول الى الحالة النفسية الكامنة تحت الشعور من ذكرى ورغبة وعاطفة فاذا مرت هذه الحالة من الباطن الى الظاهر انقطعت الاضطرابات الصادرة عنها .

(١) ـ ريبو Théodule Ribot (١٨٣٩ — ١٩١٦) ولد في غينغام ، علامة النفسيين الفرنسويين وشيخ النزعة التجريبية الحديثة له في علم النفس تآليف عديدة اشهرها :

1-L'hérédité psychologique 2- Psychologie anglaise Contemporaine 3-Psychologie allemande Contemporaine 4- Maladies de la mémoire 5 - Maladies de la volonté 6 - Maladies de la personnalité 7 - Psychologie de l'attention 8 - Psychologie des sentiments 9 - Évolution des idées générales 10 - L'imagination créatrice 11 - Logique des sentiments 12 - La vie inconsciente et les mouvements

فيهما رأيه في ضرورة استقلال علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة حتى لقد قال في مقدمته على المطول في علم النفس (١) الذي صنفه (دوماس) : لا فرق بين العالم النفسي والعالم الطبيعي وان العالم النفسي يتبع في بحثه طريقة العلوم الطبيعية فيشاهد الحوادث الداخلية ويصفها ويصنفها ويتحرى اسبابها وشروطها.

وهذه النزعة نجدها ايضاً في كتاب دوماس تلميذ ريبو ونحن ذاكرون في هذا الكتاب آخر ما وصل اليه البحث في الامور النفسية جرياً على هذه الطريقة التجريبية التي لا حياة لعلم النفس بدونها .

٢ – تحديد موضوع علم النفس وتعريفه

أما وقد نظرنا في تاريخ علم النفس ورأينا كيف تأخر استقلاله عن الفلسفة وفرقنا بين وجهتي النظر المختلفتين في دراسة حوادثه فلنمض الان في تحديد موضوعه لانه لا يمكن معرفة حقيقة علم الا اذا تحدد الموضوع الذي يبحث عنه فيه فهذا علم الكيمياء يبحث عن خواص الاجسام وتركيبها وهذا علم الفلك يدرس حركات الاجرام السماوية فما هي الحوادث التي يتناولها علم النفس ؟

ا ـ الحوادث النفسية

الحوادث التي يتناولها علم النفس هي الحوادث النفسية ولنأت الان بمثال نستدل به على هذه الحوادث .

ملاحظة : اذا نظرت الى نفسي نظرة شخصية وجدتها شبيهة بمسرح تتنازع فيه التصورات المختلفة وهذه التصورات كثيرة التبدل دائمة التغير فتارة تكون نفسي مملوءة بالامل وأخرى يحيط بها اليأس فن لذة الى ألم ومن رغبة الى عاطفة وسرعان ما تتحول لذة الامل الى الم اليأس . فالذكريات تدخل في الادراك والعواطف تؤثر في الاعتقاد .

نستنتج من ذلك ان النفس ساحة تلعب فيها كل حادثة نفسية دورها فتشعر

---

(١) المطول في علم النفس Traité de psychologie تأليف الاستاذ جورج دوماس استاذ علم النفس في السوربون اشترك معه في تصنيف هذا الكتاب خمسة وعشرون عالماً منهم : (كلابارد) و (دولاكروا) و (جانه) و (لالاند) و (ريي) و (فالون)

بالعواطف وندرك المعاني ونحكم ونفكر ونريد ونقرر وفي كل يوم نشعر بدبيب المنى في القلب ، نستسلم الى سورة الهوى فنغضب ونخاف ونرغب ونحب وقد نحلق في سماء الاحلام او نعيش في الماضي وتلذذ بذكرياته ونحس في الوقت نفسه بما يحيط بنا من الاشياء فتختلط الاحساسات بالذكريات وتتغذى النفس بها وينشأ عن ذلك كله انسجام واتساق لا يعادله وزن ولا قياس

كل هذه الحوادث التي ذكرناها نفسية ولا يصعب على العاقل التفريق بينها وبين الحوادث الطبيعية . كل يعلم بالحدس ان سقوط الاجسام حادثة طبيعية وان تذكر ايام الصبا حادثة نفسية ، فما هي صفات هذه الحوادث ؟

ب — صفات الحوادث النفسية

يمكننا ان ننعت الحوادث النفسية بصفات عديدة نفرقها بها عن الحوادث الطبيعية ونجعل العلم الذي ينظر فيها مستقلا عن العلوم الاخرى .

١ — الحادث النفسي داخلي لا يدركه مباشرة الا شخص واحد

وهذا على عكس الحوادث الطبيعية ، فامتداد الحديد تحت تأثير الحرارة (فيزيك) ، واختلاط حامض الكبريت بالنحاس (كيمياء) ، وتقلص عضلات اليد (منافع الاعضاء) ، وظهور أزمة اقتصادية (اجتماع) . كل ذلك يمكن إدراكه بالمشاهدة الخارجية ، لانه موجود في الخارج فيختلف فيه الشخص المشاهد عن الشيء المشاهد ، ويمكن عدة اشخاص ان يشاهدوا حادثة واحدة في وقت واحد . أما الحوادث النفسية فهي على عكس ذلك لانها داخلية شخصية ندركها بالحدس النفسي . وهل يستطيع الانسان أن يسمع ألمه وان يلمس ذكرياته ويذوق طعم احكامه ؟ نعم ان هذه الاصطلاحات قد تستعمل مجازاً فيقال اسمع في قلبي دبيب المنى وأرى الشبهة في خاطري الا ان المجاز غير الحقيقة .

الشخص المشاهد لا يختلف في إدراك الحوادث النفسية عن الشيء المشاهد لان المشاهد النفسي انما يشاهد نفسه لا نفس غيره والرائي هو عين المرئي . وعلى ذلك فان الحادثة النفسية الواحدة لا توجد الا في نفس واحدة ولا يدركها مباشرة بالحدس النفسي إلا شخص واحد . وكيف يكون خوفي مساوياً للخوف

الذي حصل عند غيري وهل يستطيع احد غيري ان يعرف حقيقة الحب الذي أشعر به في داخلي ؟

قال ماخ (١) (Mach) « الحادث النفسي هو الحادث الذي لايدركه مباشرة إلا شخص واحد » (٢) كأنما عالم النفس عالم مغلق لا ينفذ اليه نظرخارجي وكأنما كل إنسان عالم قائم بنفسه ولا استطيع ان اعرف ما يجري في نفس غيري الا ببعض الاشارات الخارجية التي أفسرها بالمماثلة فأقابل ما اراه من العلائم الظاهرة عند غيري بما أشعر به أثناء حدوث مثل هذه الظواهر فيّ فلا أدرك من الحوادث النفسية الا ما كان لي به سابق علم ٠

ملاحظة : أحسن مثال يدل على ذلك حالة الاكمه فانه لا يتخيل الالوان بل يتصورها بالنسبة الى معلومات الحواس الاخرى والدليل على ذلك قول (لورابريغمان ـ Laura Brighman) (٣) انها تتمنى لو يكون لها عينان ورديتان وشعر ازرق وقول (هيلن كيللر ـ Helène Keller) (٤) وأنا افهم كيف يختلف الأرجواني عن القرمزي لاني اعلم ان رائحة البرتقال ليست كرائحة الليمون واستطيع ايضاً ان أتصور للالوان انواعاً مختلفة لان للشم والذوق اختلافات عديدة ليست ظاهرة تماماً لكي تعد أساسية ، وهذا القول دليل على ان الاعمى لا يفهم اختلاف الالوان الا بالنسبة الى اختلاف الروائح والطعوم وغير ذلك .

٢ ـ الحوادث النفسية لا تشغل المكان بل تجري في الزمان ومعنى ذلك انه

---

(١) ارنست ماخ (١٨٣٨ ـ ١٩١٦) عالم وفيلسوف نمساوي له آثار عديدة في الحكمة الطبيعية وله في الفلسفة كتاب المعرفة والخطأ (Connaissence et erreur) زعم فيه ان للمعرفة اصلا بيولوجيا .

(٢) المعرفة والخطأ . ص - ١٨

(٣) اميركية ولدت سنة ١٨٢٩ صماء بكماء فقدت بصرها في السنة الثانية من عمرها ثم اضاعت حاسة الشم والذوق ولم تعدم من يهتم بامر تربيتها فتعلمت بواسطة حاسة اللمس وبلغت درجة عقلية سامية

(٤) اميركية ايضاً ولدت سنه ١٨٨٠ تامة الحواس إلا انها فقدت سمعها وبصرها ونطقها على اثر احتقان دماغي انتابها وهي في السنه الثانيه من عمرها . ولم يمنعها ذلك من التعلم فتلقت العلم بحاسة اللمس واتقنت الانكليزيه والفرنسيه والالمانيه واللاتينيه واليونانيه والرياضيات فبلغت درجه عاليه من الثقافه .

لا محل للعواطف والافكار والذكريات أي ليس لها حجم ولا يمكن أرجاعها الى نقاط هندسية فأين توجد عاطفة الحب هل هي على يمين اليأس ام على يسار الامل. ام هل هي فوق الرغائب ام تحتها ؟ ليس ثمة مكان نقيم به هذه الحوادث فاذا قيل إن هذه الحوادث كائنة في الجسد قلنا إن العلم لا يسمح لنا اليوم بتحديد قانون المقارنة بين الحوادث النفسية والحوادث الفيسيولوجيه وسيتضح لك ذلك عند البحث في علاقة الفكر بالدماغ ومع ذلك فانا لا تنكر ان بين الدماغ والفكر علاقة أساسية بل نقول كما قال ليبنز ، يوجد في نفس قيصر شيء يطابق مافي دماغ قيصر » غير ان هذه العلاقة ليست علاقة احتواء فلا تدل على ان الحوادث النفسية موجودة داخل الحجيرات الدماغية .

٣ ـ الحوادث النفسية لا تقاس . لا معنى للقياس إلا بالمطابقة بين شيئين فقياس طول الخط ب يكون بالمطابقة بينه و بين الواحد القياسي ق فيكون عند ذلك طوله بالنسبة الى ق : $\frac{ب}{ق}$.

فالحوادث النفسية لا تقاس لانها تجري في الزمان لا في المكان ولكن قد يقال افلا نقيس الحرارة و شدة الجريان الكهربائي ؟ افلا نقيس الزمان ؟ فنجيب على ذلك إن الحرارة لا تقاس مباشرة بل يقاس ارتفاع الزئبق في ميزان الحرارة ولا تقاس شدة الجريان الكهربائي مباشرة بل تقاس حركة عقرب الغالفانومتر ولا اغالي إذا قلت إن الزمان لا يقاس ايضاً بل تقاس المسافة التي قطعها المتحرك فاذا اردنا ان نقيس الزمان اعتمدنا في قياسه على حركة عقرب الساعة فتكون المسافات المتساوية مقطوعة في ازمنة متساوية فنحن في هذا القياس استعضنا عن الزمان بالمكان إلا أن هذا الزمان الذي نقيسه على هذه الصورة ليس الزمان الحقيقي بل هو زمان ميكانيكي فالزمان الحقيقي الذي نشعر به في داخلنا لا يمكن قياسه لانه ملازم لانغام حياتنا الداخلية و انسجامها فتارة تجده طويلا واخرى تجده قصيراً لانه حياة يزداد وزنها او يقل انسجامها تبعاً لحركات النفس فما اطول ساعات الانتظار وما اقصر ساعات السرور السعيد يتعجب من سرعة الزمن فيرغب في إيقافه والتعس يستبطيء جريان

الحوادث فيستعجل ايامه .

فقد يكون جريان الحوادث النفسية سريعاً وقد يكون بطيئاً واذا نظرت اليها نظراً شخصياً داخلياً امتنع عليك قياسها

٣ — تعريف علم النفس او البسيكولوجيا

كلمة بسيكولوجيا حديثة لم يصطلح العلماء عليها إلا في القرن الثامن عشر ويرجح ان الفيلسوف الالماني وولف (١) « Wolf » هو اول من استعمل هذه الكلمة في كتبه ثم اخذها العلماء عنه والباعث على استعمال هذه الكلمة رغبة العلماء في فصل علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة . كان القدماء يسمون هذا العلم بعلم الروح (Science de l'âme) وكان علماء القرون الوسطى يسمونه (بنوماتولوجيا Pneumatologie) اي علم الارواح وهو علم يبحث فيه عن جميع الموجودات الروحانية بعد الاله فكان يشتم من كل هذه الاسماء رائحة ما بعد الطبيعة اما كلمة بسيكولوجيا فلا تنم عن شيء من ذلك لانها تدل عـــلى علم جديد إثباتي وضعي يوصل به الى معرفة قوانين الحوادث النفسية .

ويمكننا بعد ان عرفنا ما هي الحوادث النفسية وماهي صفاتها المميزة ان نعرف البسيكولوجيا بقولنا هي (علم الحوادث النفسية) ويمكن تصور هذا العلم على وجهين :

١ — الوجه الاول : وهو ان ننظر في الحوادث النفسية المتعددة فنستخرج منها بعض الصور العامة كما يفعل علماء النبات والحيوان اذ يصنفون الحيوانات والنباتات الى اجناس وانواع محدودة ونحن في علم النفس جرياً على منوالهم نستطيع ان نصف الحوادث النفسية فنجمع المتشابهة منها بعضها الى بعض ونصنفها زمراً زمراً ثم نؤلف منها مثلا نفسية وانواعا اخلاقية وطبائع وسجايا كلية ونبحث في منشأ هذه الطبائع والسجايا و يسمى هذا الوجه بسيكولوجيا الاخلاق والسجايا او (اتولوجيا) (٢)

---

(١) وولف ، فيلسوف الماني ولد في (برسلو) ١٦٧٩ — ١٧٥٤ سلك طريقه ليبنتز ونظم فلسفته . كان له في فلسفه (كنت) تأثير كبير

(٢) اتولوجيا (Ethologie) وهو علم الاخلاق والعادات كلمه اشتقها (ستوارت ميل) .

٢ ـ الوجه الثاني ـ لا يكتفي العلم هنا بتشكيل السجايا العامة والانواع الخلقية والصور الكلية التي تمتاز بها النفس الانسانية بل يتوخى اكتشاف القوانين العامة التي تخضع لها الحوادث النفسية . فكما أن الفيسيولوجيا علم عام يشمل النبات والحيوان لبحثه في وظائف الحياة العامة فكذلك البسيكولوجيا تشمل جميع الانواع الخلقية والسجايا العامة لانها تبحث في الوظائف النفسية والافاعيل الذهنية وتتوخى اكتشاف نواميسها العامة وهذا الوجه ارقى درجة من الوجه الاول لان غايته الوصول في علم النفس الى علاقات ثابتة تربط الافاعيل النفسية بعضها ببعض . ونحن سالكون في هذا الكتاب الوجه الثاني ونعتقد ان الحوادث النفسية خاضعة لنواميس كالحوادث الطبيعية وعلى ذلك فان خير تعريف يحدد بموضوع البسيكولوجيا قولنا : البسيكولوجيا : (هي العلم الذي نبحث فيه عن الحوادث النفسية وقوانينها) .

والاتولوجيا نفسها تحتاج الى هذه البسيكولوجيا العامة لانه لا يمكن تعيين الانواع النفسية بدقة الا اذا عرفت نواميس الحوادث النفسية ولم يتوصل علماء الحيوان والنبات إلى تصنيف الموجودات الحية بصورة طبيعية معقولة إلا بعد ان تقدموا في معرفة وظائف الحياة ومنافع الاعضاء .

٤ ـ البسيكولوجيا والروح والقوى النفسية

واذا وقفنا هذا الموقف لم يكن شيء انفع لنا وادل على استقلال علم النفس من فصله عن البحث في الروح والقوى النفسية . كان الفلاسفة يقولون ان الفلسفة تبغي في هذا العلم بيان حقيقة النفس وماهيتها فيذكرون أنها جوهر روحاني بسيط مفارق للجسد لا يفنى بفنائه ولا ينحل بانحلاله بل يبقى بعد انحلال الجسد خالداً وهو الباعث على حدوث الاحساس والعاطفة والتفكير لا يتغير بتغير الحوادث النفسية ولا يتبدل بتبدلها ولكن هل يمكن الوصول بالطريقة العلمية الى إدراك هذا الجوهر البسيط وهل نستطيع بالمشاهدة والاستقراء والتجربة أن نقف على كنهه ؟ نحن في علم النفس لا نبحث عن النفس بل نكتفي بدراسة الاثار والاعراض الظاهرة ولا نلتفت الى الجوهر الخفي الذي لا يدرك . فاذا نظرنا إلى داخلنا مثلا

ـ من اليونانية اي من (أتوس) و (لوغوس)

شاهدنا بالنظر الداخلي جرياناً نفسياً تنسجم فيه الذكريات والرغائب والافكار والمحاكات والعواطف وهذا الجريان النفسي يمكن مشاهدته ووصفه وتصنيف حالاته حتى لقد يمكننا استنباط نواميسه وهكذا فاننا نقول رداً على الفلاسفة القدماء ان البسيكولوجيا التي نبحث فيها ليست علم نفس بل هي علم بدون نفس (١)

وليس من شك في ان الطريقة العلمية الحديثة تقتضي الابتعاد عن طريقة القوى النفسية التي كان يقول بها القدماء، وذلك ان الاقدمين كانوا يعتقدون ان النفس مركبة من قوى عديدة كقوة الذاكرة وقوة الارادة وقوة الخيال وقوة المحاكمة وغير ذلك وقد قال (ويليام جيمس) في الذين يستحسنون هذا النمط انهم يقررون لكل حادثة نفسية قوة نفسية تبعث على حدوثها وهذا يذكرنا بالحالة الميتافيزيكية التي وصفها (اوغست كونت) الا ان العلوم الطبيعية لم تدخل الدور الاثباتي الا بعد ان رفضت هذه القوى الخفية المستترة تحت ظواهر الاشياء. فالطبيعي اذا اراد اليوم تعليل اشتعال الاجسام لا يورد في تعليله قوة الاحتراق وكذلك علماء الحياة فانهم لا يرجعون الى قوة الحياة في تعليل وظائف الاعضاء ومنافعها بل تجدهم يكتفون بتعليل الحوادث بعضها ببعض فيربطون اللاحق بالسابق ويتخذون هذه العلاقة الدائمة قانونا يسيطرون به على الحوادث .

فالقوى النفسية كالنفس لايدرك جوهرها بالمشاهدة والاستقراء والتجربة فنحن إذن لانبحث فيها . على ان كثيرين من علماء النفس يسلمون بمسألة القوى النفسية لا لأنهم يعتقدون أن وراء كل حادثة نفسية قوة تبعث على حدوثها بل لأن هذه الاسماء من ذاكرة وارادة وعادة عناوين صالحة يمكن بواسطتها تصنيف الحوادث النفسية المختلفة فيدخل كل ما يتعلق بالحفظ والتذكر تحت عنوان الذاكرة ويدخل كل ماله نسبة الى الرغائب والارادات تحت عنوان الارادة .

وما كنا لنعترض على هؤلاء الفلاسفة لاستعمالهم كلمة ذاكرة للدلالة على الذكريات ولا ابو لهم كلمة إرادة للدلالة على العزم والتقرير لولا ان استعمال هذه

(١) هذا الراي بريء من كل نزعة ماديه لان غرض البسيكولوجيا الاستقلال عن علم ما بعد الطبيعه والوصول الى طريق نهج كسائر العلوم

الكلمات يدعو في الغالب الى عدم المحافظة على معناها الاول فينتقل الانسان من حيث لا يشعر الى الظن ان هذه الاسماء تدل على قوى خفية باعثة على صدور هذه الحوادث النفسية المختلفة .

ثم ان القول بهذه القوى يدعو إلى تضييق ساحة علم النفس فنكتفي مثلا في ايضاح التذكر بالقول ان هذا الامر صادر عن قوة التذكر وهو امر طبيعي لا ضرورة للبحث عن اسبابه ، ولا مجال للبحث في ذلك الا اذا قصرت هذه القوى الكامنة في النفس عن القيام بوظيفتها وعلى ذلك فان البحث في الذاكرة ينحصر في البحث في النسيان وهذا تقييد للمباحث النفسية . اذ ان التذكر نفسه يحتاج الى ايضاح ايضاً ، فيذكر في ايضاحه ما هي الشروط النفسية والفيسيولوجية لرجوع الذكريات وما هو تأثير التكرار والاستعمال ؛ وما هي علاقة فساد بعض الحجيرات الدماغية بزوال بعض الذكريات كل ذلك يحتاج الى بيان : وهل تكفي نظرية القوى النفسية لايضاحه ؟

أضف الى ذلك ان تحليل النفس الى عدد محدود من القوى دليل على سذاجة الرأي وضعف النظر ومن دقق في الاحوال النفسية وجدها أبعد من ان تجمع في قوى بسيطة فالذاكرة مثلا قوة مركبة لانه قد ينسى الانسان التلفظ بالكلام ولا ينسى كتابته وقد ينسى معناه ولا ينسى صوته وقد ينسى القراءة ولا ينسى الانشاد والتلاوة عن ظهر القلب .

وقد انتقد صموئيل بايلي (Samuel Baily) أحد علماء الانكليز هذه النظرية فقال فيها : « إن الموجود العاقل يظهر في هذا الرأي كملك دستوري يدير حكومته وزراء فالذهن وزير الداخلية وقوة الحكم وزير العدلية والعقل رئيس الوزراء » (١) وهذا امتع ما قيل في انتقاد هذه النظرية للسخر منها والهزء بها فالدلائل التي مرت بك في هذه الفقرة تقضي على البسيكولوجيا العقلية Psychologie rationnelle التي هي فرع من علم ما بعد الطبيعة تطلب فيه معرفة طبيعة النفس وماهيتها في

(١) صموئيل بايلي (Lettres on Philosophy of human mind) جزء ١ - كتاب ٢ نقلا عن ريبو في كتاب البسيكولوجيا الانكليزية المعاصرة ص ٢٨

و بقاؤها بعد الجسد فالبسيكولوجيا العلمية كما رأيت لا تنظر إلا في الحوادث النفسية فتنبذ كل صبغة ميتافيزيكية وتتقيد بالطريقة التي كانت سبباً في تقدم العلوم . تلك الطريقة هي الطريقة التجريبية التي لا تطلب معرفة الحقائق النهائية للاشياء بل تكتفي بالايضاح الاثباتي وهل نبدأ في علم الطبيعة بالبحث عن ماهية المادة وحقيقتها ام هل نجعل أساس البحث في البيولوجيا معرفة حقيقة الحياة ؟ لا لعمري ، فقــد يمنعنا البحث المباشر عن حقيقة المادة من التقدم في اكتشاف نواميس الحوادث الطبيعية ولا نقول ان معرفة حقيقة المادة مسألة غامضة لا يأتينا العلم لها بحل بل نؤمن ان العلم سيوصلنا يوماً ما إلى كثير من الاشياء التي نتوهم أنه لا طاقة لنا بها وكذلك الحال في علم النفس فان البحث في طبيعة القوى النفسية وحقيقة النفس قد يمنع هذا العلم من التقدم ولسنا نقرر الان ان معرفة حقيقة النفس امر محال بل نعتقد ان اتباع طريقة التجربة والاساليب العلمية قد يجيء لهذه المسألة بحل غير منتظر .

قال ريبو (١) :

« ستكون البسيكولوجيا التي نبحث فيها هنا تجريبية محضة وسيكون موضوعها الحوادث النفسية وقوانينها وعللها المباشرة فلا تبحث في النفس ولا في ماهيتها ، ولما كانت هذه المسألة فوق التجربة والتحقيق جعلناها من خصائص مابعد الطبيعة »

٥ — الفرق بين علم النفس والعلوم الاخرى

فها انت قد رأيت أن البحث في القوى النفسية وجوهر النفس لا نفع منه في تأسيس البسيكولوجيا العلمية بل قد يضرها وانما الذي يهم هو اتباع الطريقة العلمية في مشاهدة الحوادث النفسية وتصنيفها واكتشاف نواميسها وقد رأيت ايضاً ان الحوادث النفسية وان كانت لا تلمس باليد ولا ترى بالعين فهي موجودة وليس من يشك في ان وجودها حقيقي كوجود الاشياء الخارجية إلا انها لا تدرك بالحواس بل تدرك بالشعور ونحن قائلون الان في التفريق بين علم النفس والعلوم الاخرى .

(١) ريبو البسيكولوجيا الانكليزية المعاصرة طبع - ٢ ص - ٣٤

١ ـ الفرق بين الحقيقة الداخلية والحقيقة الخارجية

ونبدأ الان بهذا الغرض الاخير فنقول ان هناك امراً لا بد من الاشارة اليه في اول هذا البحث ، وهو امر الاحساس الذي نطلع به على العالم الخارجي فما هي طبيعته وما هي حدود علم النفس بالنسبة اليه .

لا شك في ان الاحساس حادثة نفسية ولا شك ايضاً في اننا لا نطلع على الاشياء الخارجية إلا به ولكن هل يمكننا بذلك أن نحدد موضوع علم النفس افلا تنحل الاشياء الخارجية كلها إلى إحساسات وهل ندركها اذا فقدنا الحواس ؟ هذا الكتاب له شكل ولون فهل أدركهما إلا بحاسة البصر وله وزن وملمس فهل ادركهما الا بحاسة اللمس كأنما الاشياء الخارجية بالنسبة الى شعوري إحساسات وكأنما هي موجودة في النفس فكيف يمكن التفريق بين الانا واللا أنا اذا كان كل واحد من هذين العالمين ينحل إلى إحساسات مختلفة ، ذلك ما سنعود اليه عند البحث في ادراك العالم الخارجي ولكننا نقول الان لولا التفريق بين الاشياء الداخلية والاشياء الخارجية لاختلط علينا موضوع علم النفس لاننا اذا ادخلنا الاحساس في علم النفس شمل موضوع هذا العلم جميع العلوم الاخرى .

والذي نشاهده ونحققه بالتجربة الان ان التفريق بين الحوادث الخارجية والحوادث الداخلية كالرغائب والعواطف والذكريات سهل جداً ولا صعوبة إلا في الاحساس لانه يشكل علينا تحديد وجهة نظر البسيكولوجيا فيه فالطبيعي اذا لم يستند بعلمه إلى المحسوسات صارت مباحثه مفارقة للطبيعة والبسيكولوجي اذا لم يتصل بالاحساس يعجز عن إيضاح التصور والمعرفة والتهيجات والرغائب على ان كل واحد من هذين العلمين ينظر في الاحساس من وجه خاص فاذا بحث الطبيعي في الاحساس نظر اليه من حيث انتظامه في هيئة خارجية يسميها بالطبيعة واذا بحث النفساني في ذلك نظر اليه من جهة دخوله في منظومة ثانية تسمى النفس .

وقد يقال ان هذه الصور المنطوية في النفس تحت تأثير العالم الخارجي ليست الا آثاراً للاشياء الخارجية فلا أهمية لها بالنسبة الى العالم المادي ولذلك فالعالم الطبيعي يدرس الحقيقة والعالم النفسي لا يدرس إلا ظل الحقيقة . فنقول ان العالم

النفسي أقرب الى الحقيقة من العالم الطبيعي لانه يدرك الاحساسات مباشرة ومن هذه الجهة تجد علم النفس اكثر تقيداً بالتجربة الحسية المباشرة من العلوم الاخرى لانه لا يبدل طبيعة الصور التي تجري في النفس بل يشاهدها بثوبها الطبيعي الاول فأي علم يحافظ على أصل الحوادث اكثر من علم النفس واي بحث هو اقرب الى منبع الحقيقة منه .

فالحوادث النفسية الابتدائية تدرك بالحدس فتراها في منبعها مجردة عن كل اضافة وهل يدرك الانسان العالم المادي الا تحت زاوية نفسه وهل يقتصر العالم الطبيعي على مشاهداته الحسية في تأسيس العلم فلا بد له أن يبتعد عن المحسوس ويألف المجرد فينتقل من رمز الى رمز ومن اصطلاح الى اصطلاح حتى يبتعد عن الحقيقة الحسية الاولى . اما العالم النفسي فلا واسطة بينه وبين نفسه عند الالتجاء إلى الطريقة الشخصية فهو اقرب رواد الحقيقة من المنبع الذي منه يستقون .

ب — الفرق بين البسيكولوجيا العلمية والبسيكولوجيا العامية

وبعد أن بينا الغرض من الاشارة الى مسألة الاحساس والتباس أمره نقول : إن هناك بسيكولوجيا عامية عفوية يعتمد عليها الناس في حياتهم وعلاقاتهم وهي مزيج من التجربة والنظر لا نحجم عن الاستناد اليها في أعمالنا اليومية وحسبك أن تنظر الى رجال الادارة والسياسة والتجار والقواد لتعلم أن في بعض الناس مقدرة عالية على ادراك الحالات النفسية (١) وهذا سر نجاحهم في اعمالهم لان معرفتهم باحوال الناس تسهل لهم امر تسييرهم . والحياة نفسها تقتضي أن يكون عند كل انسان إلمام بشيء من هذه البسيكولوجيا العملية ، ومامن انسان إلا يضع شيئاً من نفسه في هذه المعرفة ، وهذا ناتج عن التجربة والعادة والمشاهدة الشخصية والتأويل الحدسي لاحوال الاخرين ولربما كانت هذه البسيكولوجيا العملية سر نجاح نابليون بونابارت وغيره من العظماء في غاياتهم لانهم كانوا يعرفون من اين تؤكل الكتف فيخاطبون الناس على قدر عقولهم وهذا نوع من الدهاء العملي او كما يقول باسكال من فكر الدقة (٢) فلا يحتاج إلى درس منظم وتنقيح ولا الى طريقة في البحث ولا علاقة له بالبسيكولوجيا العلمية التي ذكرناها اعلاه .

---

(١) بودن Baudin ، علم النفس ، طبع ٠٥ ، ص ١
(٢) كان باسكال يفرق بين فكر الدقة وفكر الهندسة . انظر كتاب المنطق مبحث الحدس

قال دوغاس :

وقد يمكننا أن نذكر عالماً نفسياً عميق النظر حاد الذكاء مؤكد الحكم مادام ينظر في الاشياء المجردة ، ولكنه أعمى البصيرة عند اختلاطه بالناس وحكمه في أمر واحد منهم . وعكس ذلك صحيح أيضاً فان الذي يعرف بدقة احوال الناس في الحياة قد يعجز لا عن ايضاح مبادىء تجربته فحسب بل عن فهم تلك المبادىء التي لا اهتمام له بها والتي يطبقها من غير أن يعرفها » (١)

ولهذه البسيكولوجيا العفوية جميع صفات المعرفة العامية فهي شخصية جزئية ومتشخصة نوازن بها بين الاشخاص ونقـــادر بين أعمارهم ونحكم في سلوكهم في بعض الحالات كانما لكل شخص في نظرنا صورة نفسية وخط بياني يدل عليه ونحن نعرف سلوكه به إلا أن هذه المعرفة الجزئية هي كما ذكرنا نوع من أنواع المعرفة العامية فهي خاضعة لاعتبار المنفعة والنجاح في العمل وهي بعيدة جداً عن العلم النظري الذي يطلب الحقيقة لذاتها ولا يهتم بنتائجها العملية .

ج — البسيكولوجيا والادب

والتحليل النفسي الذي نجده في آثار الادباء والشعراء وعلماء الاخلاق شبيه بهذه البسيكولوجيا العامية . وهو تحليل مفعم بالملاحظات الصحيحة والايضاحات الدقيقة الا انه لا يمكن الاستناد اليه وحده في البرهان على القوانين النفسية بل يعد كمثال صناعي تمثل به الاحوال المراد اثباتها (٢) فكل أثر أدبي من هذا النوع هو مصور جميل لحالة نفسية لا بل هو مصور شخصي تظهر فيه دخيلة الكاتب .

وعلى ذلك فانت تجد في هذه البسيكولوجيا الادبية جميع مميزات البسيكولوجيا العامية فهي عملية لان غاية هذا التحليل الخيالي الذي نرتكز عليه ليست استخراج العناصر البسيطة المجردة التي تتركب منها النفس بل غايته اظهار حالاتها المتشخصة العديدة (٣) وهي ايضاً جزئية شخصية لان الاديب الذي يحلل الحالات النفسية في روايته لا يستطيع ان يبتعد عن الحياة ، ولا قيمة لتحليله النفسي من

---

(١) دوغاس ، البسيكولوجيا والحياة ، ص - ٦٠

(٢) لالاند ، المطول في علم النفس لدوماس ، مج - ١ ، ص - ١٧

(٣) كوفيليه ، علم النفس ، ص - ٦

الوجهة الادبية الا اذا أسند هذه الحالات النفسية العامة إلى شخص يدور حوله في وصفه واستقرائه فأبطال الروايات يمثلون أمام أعيننا بثوب الحياة المختلف الالوان وجمال الرواية هو في المحافظة على هذه الالوان المتشخصة

فانت ترى ان غاية الاديب هي تحقيق الجمال اكثر مما هي تحليل الحوادث النفسية كما أن غاية القائد هي النجاح في العمل اكثر مما هي التفتيش على الحقيقة. وكل من هذين الرجلين لا يطلب الحقائق النفسية لذاتها بل يطلبها لغاية أخرى، وقد يصيب الغرض بتحليله. أما علم النفس فانه لا يكتفي بهذا الحدس الشخصي الذي هو اساس البسيكولوجيا العملية والادبية بل يستعين بالتحليل الحقيقي للوصول الى العناصر البسيطة المجردة.

د — الفرق بين البسيكولوجيا والمنطق والاخلاق

رأيت عند تقسيمنا درس الفلسفة ان المنطق والاخلاق وفلسفة الفن دراسات قانونية وهي مركبة من أحكام قيم لا من أحكام وجود فالغاية من المنطق البحث عن القواعد التي يجب أن تخضع لها العقل للوصول الى الحقيقة والغاية من الاخلاق البحث عن القواعد التي ينبغي للانسان سلوكها في علاقته بغيره، وهذا كله يقتضي ما يجب ان يكون لا ما هو. أما علم البسيكولوجيا فيطلب ان يعرف ماهي افاعيل النفس اي كيف نشعر ونفكر ونريد وكيف تقع هذه الامور لا كيف يجب ان تكون فعلم النفس مركب إذن من احكام وجود لا من أحكام قيم، موضوعه الوجود الضروري لا الوجوب التصوري ولذلك فان البسيكولوجيا تلتقي بهذه الاعتبارات المنطقية والغايات الخلقية ظهرياً وتنبذ البحث في كل دراسة قانونية لان غايتها معرفة ما هو لا معرفة ما يجب ان يكون. وليس من يشك اليوم في ان انصراف علماء النفس الى المسائل المنطقية والقواعد الخلقية التي تؤدي اليها مباحثهم النفسية يعوقهم عن ادراك الحقيقة التي يطلبونها، حتى لقد قال ريبو (١) ان نظرهم الى ما يجب ان يكون يخفي عنهم ما هو.

وقال ميلينان: كثيراً ما يظن الانسان ان ما يشتغل فيه هو من مباحث علم النفس بينا هو يشتغل في الاخلاق والمنطق. قال: وكثيراً ما تكون تلك البسيكولوجيا

(١) ريبو. البسيكولوجيا الانكليزية. ص. ٢٩ – ٤٠.

الظاهرة منطقاً فتصف الحوادث لا كما هي بل كما يجب ان تكون بكلام جزل بليغ قريب من الحقيقة إلا انه ليس صحيحاً تماماً وكثيراً ما تكون هذه البسيكولوجيا الظاهرة اخلاقا فبدلا من ان تصف الحوادث كما هي بحقارتها ووطاءتها وقربها من الحيوانية تصورها كما يجب ان تكون عاقلة حرة وشريفة فتريك الانسان دائماً ناظراً في اعماله وساعياً وراء الاحسن منها . (١)

وليس من المنطق ان نستعين به على غيره فنستبدل مباحث البسيكولوجيا بمباحث الاخلاق و المنطق . كل هذه الدلالات السابقة توضح لك ان لعلم النفس موضوعا مستقلا وطريقة علمية وسنذكر في الفصل الآتي علاقة الجسد بالنفس وضرورة استقلال البسيكولوجيا عن الفيزيا و الفيسيولوجيا .

---

١ — المصادر

1- Dumas, Traité de Psychologie en 2 volumes

2- Höffding, Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience.

3-Dwelshauvers,a) La psychologie française contemporaine. b) Traité de psychologie

4- Ribot,a) Introduction à la psychologie anglaise Contemp. et à la psychologie allemande Contemp. b) Chapitre sur la psychologie dans « De la méthode dans les Sciences. » c) Préface au Traité de Dumas

5- Mélinand, Notions de psychologie appliquées à l'éducation,

6- Ebbinghaus, Précis de psychologie

7- W. James, Précis de psychologie

8- D. Roustan, Psychologie

9- Cuvillier, Psychologie

10 Lalande, Introduction au traité de Dumas

11- Janet et Séailles, Histoire de la philosophie

12-Parodi, La philosophie Contemporaine en France ch. IV

13- Foucault, Cours de Psychologie

14-Baudin Cours de psychologie

15- Larguier des Bancels, Introduction à la psychologie

---

(١) ملينان Mélinand , كتاب البسيكولوجيا طع - ٢ ص - ١٢

16- *Stuart Mill*, La logique des sciences morales
17- *Malapert*, Les éléments du caracétre et leurs lois de combinaison.
18- *Titchener*, Manuel de psychologie
19- *Sanford*. Cours de psychologie expérimentale
20- *Warren*, Précis de psychologie
21- *Piéron*, Psychologie expérimentale.
22- *Bechterew*, Psychologie objective

---

٢ – تمارين ومناقشات شفاهية

١- ماهي قيمة المباحث النفسية الواردة في آثار الادباء (تحليل مثال) -٢- ذكر بعض الحوادث النفسية ومناقشتها - ٣ - كيف استقل علم النفس عن علم ما بعد الطبيعة ٤ - بين معاني كلمة نفس

٣ – الانشاء الفلسفي

١ - هل البسيكولوجيا مستقلة عن علم ما بعد الطبيعة (مسابقة الدخول في دار المعلمين العالية، شعبة الاداب، باريز ١٩٢٦)

٢ - البسيكولوجيا والفلسفة (لايمكن ايفاء هذا الموضوع حقه من البحث الا بعد التقدم قليلا في مباحث علم النفس. نانسى ١٩٢٥)

٣ - ماهي صفات الحوادث النفسية (اوضحها بامثلة من عندك)

٤ - ما الفرق بين الطريقة الداخلية والطريقة الخارجية -

٥ - هل يمكن دراسة الحوادث النفسية باسلوب علمي كالحوادث الطبيعية (بيزانسون ومونبلليه)

٦ - هل علم النفس ضروري لدراسة المنطق والاخلاق

٧- ما هو معنى حياة النفس (بيزانسون) (لا يمكن ايفاء هذا الموضوع حقه الا بعد قراءة الفصل الثاني)

الفصل الثاني

الحوادث النفسية والحوادث الفيسيولوجية

لسنا نريد في اول هذا البحث ان نبين كيفية اتصال النفس بالجسد لاننا لا نعلم ما هي النفس وما هي المادة، ولا ما هي الحقيقة وما هو الخيال فقد يكون ما نراه ونشعر به وهماً باطلا وقد يكون حقيقة ثابتة فنحن لا نريد ان نقول في هذه الامور شيئاً الا في علم ما بعد الطبيعة. ونكتفي الان بتحديد علاقة الحوادث النفسية بالحوادث الفيسيولوجية.

ما هي علاقة الحوادث النفسية بالحوادث الفيسيولوجية؟ — هل حوادث النفس مستقلة عن الجسد ام هل هي تابعة له واذا كانت تابعة للجسد فما هي درجة تعلقها به؟

لا جرم ان الحوادث النفسية متصلة بالحوادث الفيسيولوجية فهل تعلقها بها كتعلق المعلول بالعلة وماهي الطريقة التي ينبغي نهجها في المباحث النفسية، هل نستطيع ان نطابق بينها وبين طريقة الفسيولوجية وبعبارة اوضح هل تنحل الحوادث النفسية الى حوادث فيسيولوجية؟ — ذلك ما نريد معالجته في هذا الفصل. ولو لا ارتباك بعض العلماء في تحديد علاقة النفس بالجسد لما تكلمنا عن هذه العلاقة في اول هذا الكتاب ولعله اذا ثبت لدينا ان الدماغ يولد الفكر كما يفرز الكبد الصفراء يصبح من السهل تعليل الحوادث النفسية بالحوادث الفيسيولوجية فنستطيع عند ذلك ان نكتشف نواميس النفس باطلاعنا على ناقلية الاعصاب وفاعلية المراكز العصبية، كالنخاع الشوكي والمخيخ والمخ ونسبتها بعضها الى بعض الا اننا لا نعلم الان ما هي علاقة النفس بالمادة فقد يكون للدماغ تأثير في العقل وقد يكون للعقل تأثير في الجسد. وغرضنا الان من هذا البحث ان نبين حدود هذه العلاقة وقصور التعليل الفيسيولوجي اليوم عن بلوغ الهدف العلمي المقصود. على ان كثيرين من العلماء يقولون ان الحياة النفسية متعلقة بالحياة الجسدية وان مستقبل علم النفس موكل بالفيسيولوجيين فكل اكتشاف جديد يقوم به الفيسيولوجيون يضمن لعلم النفس حياة جديدة حتى

لقد عرف العلماء منذ بضع سنوات ، باتباعهم الطرائق العلمية الحديثة ، حقيقة تشكل الجملة العصبية فتوصلوا إلى تعيين اسباب بعض الامراض العقلية واكتشاف وظائف جديدة للجملة العصبية ، وقد دعتهم هذه الاكتشافات إلى القول بان العلم بالحوادث النفسية متعلق تماماً بالعلم بالحوادث الفيسيولوجية وانه يكفي لمعرفة ما يجري في نفس قيصر — كما كان ليبنز يقول — ان نطلع على تبدلات جملته العصبية .

فاذا صحت هذه النظرية صارت المباحث النفسية جزءاً من المباحث الفيسيولوجية واضاع علم النفس استقلاله . واشهر القائلين بهذه النظرية هم (هودغسون) و (هوكسلي) و (مودسلي) من الانكليز و (اوغست كونت) و (لودانتك) من الفرنسيين وسنأتي على مناقشة آرائهم بعد ان نتكلم عن الجملة العصبية وتشريحها . على ان النفس ليست متصلة فقط بالجسد بل هي والجسد متصلان بالعالم الخارجي اي ان الانسان يعيش في وسط طبيعي وبيئة اجتماعية فما هو تأثير هذا الوسط وهذه البيئة في حالاته النفسية ؟ ذلك ما سنأتي على ذكره في نهاية هذا البحث ولنمض الان في تحديد علاقة الاحوال النفسية بالحالات الفيسيولوجية .

١ — تشريح الجملة العصبية ووظائفها

لقد فرقنا في الفصل الاول بين الحوادث النفسية والحوادث الطبيعية وذكرنا ان الحوادث النفسية داخلية وان الحوادث الطبيعية خارجية . ونحن قائلون الان في جزء من هذه الحوادث الطبيعية . وهذا الجزء الذي اختصصناه بالبحث هو الجسد لانه متصل بالحوادث النفسية مباشرة وهو اكثر الحوادث الطبيعية تأثيراً في النفس . قال ماخ Mach : « تلعب الحوادث التي يتركب منها جسدي دوراً خاصاً بين الاجسام التي تؤثر فيّ » (١) لان حركة جسدي تبدل اوضاع الاشياء الخارجية بالنسبة إلي فلا أرى العالم الا من وراء حجاب الجسد ولذلك فنحن مقدمون البحث في الجسد على البحث في المؤثرات الخارجية ويمكننا تقسيم الجملة العصبية في الانسان الى الاقسام الاتية :

---

(١) ماخ . مجلة السنة النفسية (Année psychologique) مج - ١٢ : ص - ٣٠٨ -

١ ـ النخاع الشوكى والبصلة والمخيخ والمخ ومجموع هذه الاقسام كلها يسمى بالمجموع الدماغي النخاعى

٢ ـ السمباتيك الكبير وهو مجموع الحجيرات والعقد المنتشره في الاعضاء والانسجة

٣ ـ الاعصاب الموردة والاعصاب المصدره

٤ ـ اعضاء الحواس

ولنأت الان على ذكر وظائف المراكز الرئيسية بالنسبة الى ما يهمنا منها في علم النفس .

ا ـ المراكز الرئيسية

١ ـ وظائف النخاع الشوكى Fonctions de la moelle ـ يتركب النخاع الشوكى من سلسلة مراكز عصبية مصدرة للافعال المنعكسة . والفعل المنعكس هو الفعل الذي يتلو المؤثر الخارجي ، ولذلك فانك اذا قطعت الاتصال بين النخاع الشوكى والمؤثرات الخارجية امتنع النخاع عن اصدار افعاله المنعكسة . واذا قطعت القسم العلوي من النخاع ازدادت شدة الافعال المنعكسة المقابلة للقسم السفلي ، ولذلك قيل انفعالية المراكز العلوية تعدلفعالية المراكزالسفلية وان النخاع الشوكي يعمل تحت تأثير العوامل الخارجية الا انه لا يبدع الحركة من نفسه . واتلاف النخاع الشوكى يردي بالحساسيةوالحركات الارادية ويبعث علىحدوثتشويش عظيم في وظائف الاعضاء . وقد دعا ذلك كثيرين الى القول بان النخاع الشوكى ضروري لبقاء الحياة وانه لايمكن الحياة ساعة بدونه غير ان تجارب (غولتز Goltz) و (إوالد Evald) اثبتت عدم صحة هذا الرأي فقد توصل هذان العالمان إلى حذف قسم كبير من النخاع في تجربيهم على الكلاب فلم يود ذلك بحياتها . ذلك لان اتلاف النخاع الشوكى يكسب المجموع السمباتيمكانة جديدة وفقاً لناموس الاستعاضة فيدير قسماً كبيراً من الوظائف التي كان يظن انه لا يضمن القيام بها الا النخاع الشوكى .

٢ ـ وظائف البصلة والمخيخ (Fonctions du bulbe et du Cervelet) ـ ان للبصلة علاقة ١ ـ بالجهاز الهضمي . لان الاعصاب الموردة المتصلة بالجهاز الهضمى

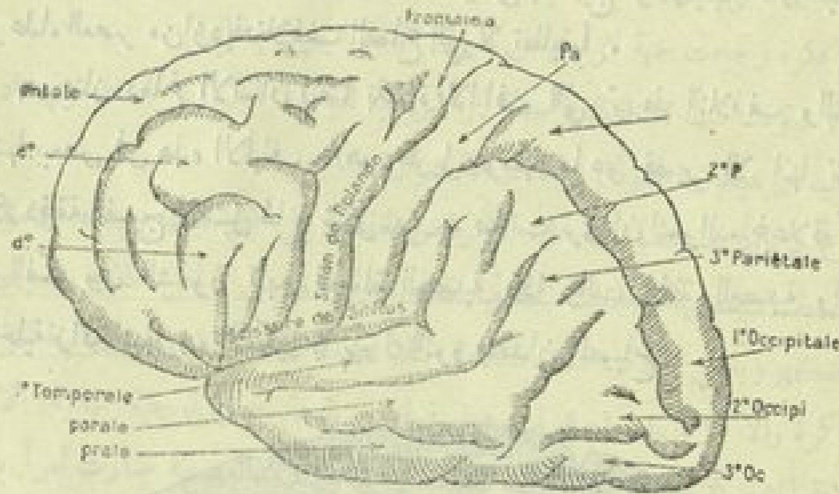
تنتهي كلها اليها ٢ - بحركات القلب . لان فيها مركزاً يسمى بالمركز القلبي تنتهي اليه الاعصاب الواردة من القلب ٣ - بجهاز التنفس . لان اعصاب هذا الجهاز تنشأ عن البصلة فلا تنتظم حركات التنفس الا بها أضف الى ذلك ماللحالة الدم من التأثير في مركز التنفس ٤ - بالنطق و التلفظ . لانها مركز الاعصاب التي تحرك عضلات الصوت . نعم ان ادراك معاني الالفاظ لا يتم الا باهتزاز القشرة الدماغية الا ان حركات اللسان و الشفتين و غيرها ناشئة عن البصلة .

اما وظائف المخيخ فانه لا يزال فيها شيء من الغموض غير ان تجارب فلورانس Flourens دلت على ان المخيخ هو العضو الذي ينظم الحركات الارادية فاذا اتلفت طبقة صغيرة منه اخذ الحيوان يرتبك في حركاته الارادية و يزداد هذا الخلل بازدياد القسم المتلف . فترى الحيوان يسعى لاسترجاع نظام حركاته المتراخية المتشوشة من غير ان يبلغ هذه الغاية ، يدل ذلك على ان المخيخ هو مركز المجموع العضلي فالمصاب به يتردد في حركاته و يغير وضع ساعديه وساقيه و تستولي عليه دوخة يحس على أثرها انه منبعث على السير الى جهة خاصة . و ترى الفعل الارادي في اوله محكما الا ان المريض لا يحسن تنفيذه في نهايته ، اذن فالمخيخ هو مركز التوازن فلا تصدر عنه الافعال المنعكسة والغريزية والارادية بل يكسبها ضبطا واحكاماً و وزناً وقوة . وقد يكون له عمل مهم في ميكانيكية الهيجان والاضطراب الا اننا لانستطيع ان نوسع هذا البحث في هذا المختصر

٣ - وظائف الدماغ Fonctions du cerveau - الدماغ هو عضو التفكير كما ان المعدة هي عضو الهضم . وهو اعظم المراكز العصبية قيمة . الا ان اخراجه من الضفدعة مثلا لا يبعث على موتها بل تعيش الضفدعة مدة من غير ان تستطيع القيام بالافعال الطبيعية التي كانت تقوم بها . فلا تستطيع ان تأكل ولا يسمع لها نقيق ولا تسبح في الماء الا بعد ان تدفعها فيه و لا تحرك اطرافها الا بعد تنبيهها بالحوامض الكيموية فالجسد يصبح بعد فقدان الدماغ آلة ميكانيكية لا أثر للارادة فيها لان كل حركاتها افعال منعكسة ولذلك قيل ان الدماغ يشترك في حركات الجسد ويغير شروط تنفيذها وان الافعال المنعكسة تزداد شدة عند فقدان

الدماغ وانها عند النائم اقوى منها عند المستيقظ .

هذا واذا تعمقنا في تحليل أقسام الدماغ وجدناها كثيرة الاشتباك يصعب على الناظر تحديدها ومن تذكر ان التأثير في الحجيرة يدعو الى نشر القوة الكامنة فيها اعتراه من التفكير في علائق الحجيرات الدماغية بعضها ببعض ذهول لان كل حجيرة تولد قوة خاصة فتضم هذه القوة الى غيرها ويحدث من جراء ذلك مزيج مركب ليس من السهل تحديد عناصره الاولى . (شكل - ٧)



شكل (٧) - سطح الدماغ الخارجي

يبين هذا الشكل خط (رولاندو) وشق (سيلفيوس) مع التلافيف القذالية (Occipitale) والجدارية (Pariétale) وتلافيف الصدغ (Temporale) والجبهة (Frontale)

ولو قابلنا الانسان بغيره من الحيوانات لالفينا جملته العصبية تربو على غيرها في الاشتباك والتركيب ونحن ذاكرون هنا شيئاً من هذه النسبة ليتضح لك مبلغ ما وصل اليه دماغ الانسان من النمو بالنسبة إلى سائر الحيوانات .

١ - نسبة وزن الدماغ الى وزن الجسد اعظم عند الانسان منها عند الحيوان(١)

(١) تعين هذه النسبة بالمعادلة الآتية : د = م ج٠٫٥٦ ، د وزن الدماغ و ج وزن الجسد و م القسيم الدماغي) يستخرج القسيم الدماغي من تقسيم وزن الدماغ على ج٠٫٥٦ . وهو يختلف بالنسبة الى الانواع الحيوانية فالقسيم الدماغي في الانسان ٢,٧٤ وفي القردة الشبيهة بالانسان ٠,٧٥ وفي البغل ٠,٢٠ . اما في الفيران فهو ٠,٠٨ . — راجع دوماس المطول في علم النفس مج - ١ ، ص - ٧٦

٢ ـ كلما ارتقى الحيوان ازداد نمو مخه بالنسبة الى اقسام الدماغ الاخرى
٣ ـ ناحية الجبهة في دماغ الانسان العصري اكثر نمواً من جبهة الانسان القديم
٤ ـ كلما ارتقيت من حيوان أدنى الى حيوان اعلى ازداد نمو قشرة الدماغ واتسع سطحها (١)

٥ ـ ويمتاز دماغ الانسان على غيره باختلاف تركيب نواحي القشرة فقد عين العلماء اليوم في دماغ الانسان اكثر من خمسين ناحية كل واحدة منها مختلفة عن الاخرى بتركيبها ونسيجها واختلاف هذه النواحي بالنسيج والتركيب اكثر قيمة في نظر علماء العصر من ازدياد تلافيف الدماغ التي لا تطابقها .

٦ـ يمتاز دماغ الانسان ايضا بكثرة الالياف التي تربط التلافيف والنواحي بعضها ببعض فمن هذه الالياف ما هو طويل ومنها ما هو قصير الا انها تؤلف شبكة دقيقة النسيج لا مثيل لها (شكل-٨) ــ فهاانت ترى ان لنمو الدماغ علاقة كبيرة بنمو الفكر وان الشعور تابع للجملة العصبية فاذا زالت الجملة العصبية والغدد الداخلية زال الشعور والتفكير كما يزول النور بفقدان المصباح .



(شكل ـ ٨) اختلاف نسيج الالياف الدماغيه

(١) القشرة الدماغية مكونة من الجوهر السنجابي وهو مؤلف من النورونات (اي الخميرات العصبية) ويقال ان عدد نورونات دماغ الانسان اكثر من ٩ مليارات . اما الطفل فلا يتلون سطح دماغه بلون سنجابي الا في الثالثة من سنه

ومما يزيد هذا الامر وضوحا ان الفاعلية النفسية مصحوبة بالاعراض الدماغية الاتية :

١ ـ تزداد الدورة الدموية في الدماغ اثناء التفكير ، تدل على ذلك تجارب العالم الايطالي (موسو) فقد شاهد ادمغة اشخاص اصيبوا بمرض في الجمجمة فرأى من وراء القحف ان العمل الذهني والاضطراب النفسي والاحلام كل ذلك يبعث على ازدياد ضغط الدم في الدماغ حتى لقد فكر في اثبات ذلك بتجربة محسوسة فصنع ميزاناً كبيراً على صورة منضدة يمكن ان ينام عليها الشخص . فكلما اجهد الشخص النائم فكره رجحت جهة الرأس من الميزان لانصباب الدم عليها

٢ ـ وقد اثبت Schiff بواسطة ابر كهربائية لقياس الحرارة ادخلها في ادمغة الكلاب ان هيجان الحيوان يزيد درجة حرارة دماغه .

٣ ـ وقد دلت مباحث علماء الامراض النفسية على ان لبعض هذه الامراض علاقة بفساد بعض الحجيرات العصبية فشاهدوا في مرض الخبل العام Paralysie générale وبعض حالات البله Idiotie خللا عصبياً ظاهراً . نعم ان دراسة امراض الذاكرة والافازيا Aphasie لم يوصل فيها الى نتيجة فيسيولوجية نهائية الا ان العلاقة المشتركة بين الاضطرابات النفسية والاختلالات العصبية صارت امراً بديهياً وليس من المنطق ان يستنتج من عدم معرفة اسباب بعض الامراض انه لا يوجد لهذه الامراض عامل فيسيولوجي اذ قد يكون لهذه الامراض علل مجهولة وقد يكون لكل خلل عصبي عمل في النفس وهذا ما يرجحه العلماء اليوم .

وقد فسر العلماء وظائف الدماغ بصور مختلفة فمنهم من قال ان الدماغ يعمل بمجموعه في كل فعل نفسي (فلورنس) ومنهم من قال ان اجزاء الدماغ قد توزعت الافعال النفسية فكل جزء له عمل خاص . وتسمى هذه النظرية الاخيرة بنظرية الاختصاص .

١ ـ اما النظرية الاولى فلا تعين لكل جزء من الدماغ فعلا خاصاً بل تقول : الانسان اذا اراد او فكر فهو انما يريد او يفكر بكل دماغه لا بجزء منه .

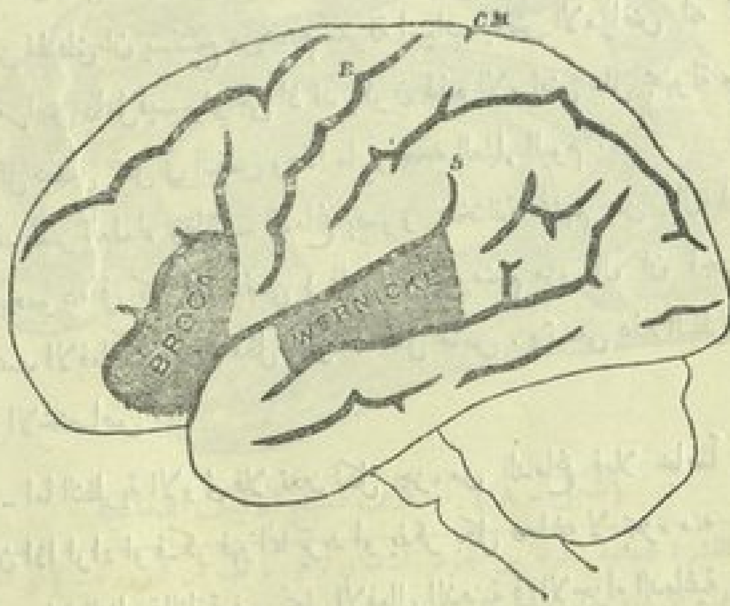
٢ ـ واما النظرية الثانية فهي تحل الافعال الذهنية في الاجزاء الدماغية وتجعل لكل

حادثة نفسية قرارة خاصة .

فقد ظن الطبيب الالماني (غال) منذ سنة ١٨٠٨ ان بين نمو بعض الملكات العقلية ونمو بعض التلافيف الدماغية مناسبة وقرران شكل القحف يتبع شكل التلافيف وزعم انه يمكن معرفة مزايا الاشخاص واستعداداتهم بسبر حدبات جماجمهم ونتوئها وسمى تلميذه (سبرزهايم Spürzheim) هذا العلم بعلم الفرينولوجيا (Phrénologie)

ومهما يكن من امر هذا العلم الذي سقط اعتباره في ايامنا هذه فان رأي (غال) الاساسي ليس باطلا لاننا لا نزال اليوم نعتقد ان بين التلافيف الدماغية والملكات الذهنية علاقة الا ان (غال) لم يصب الهدف بملاحظاته الابتدائية الناقصة ، حتى لقد ابعدته قلة المامه بحقيقة الحوادث النفسية عن الغرض المقصود فجاءت ملاحظاته مشوهة مغلوطة ، من ذلك انه يجعل للعزم والصلاح وحب التملك والنبوغ الشعري محلات خاصة وظواهر قحفية تدل عليها وهذا منتهى السخف في تحليل الحوادث النفسية .

ولكن اقرار الحوادث النفسية في امكنة خاصة من الدماغ شغل (بروكا) و (شار كو) ايضاً فاثبت بروكا في عام ١٨٦١ ان مرض الافازيا ناشىء عن خلل في التلفيف الثالث من ناحية الجبهة الشمالية . وسمي هذا التلفيف بعد ذلك بتلفيف (بروكا) وهو مركز النطق و التلفظ . (شكل - ٩)



« شكل - ٩ »

وقد دلت تجربات العلماء الاخيرة ان هناك عوامل اخرى تؤثر في شخصية الانسان وذكائه فنها ما هو انفعالي كالحساسية والهيجان ومنها ماهو انبعاثي كالنزعات والغرائز وليس لهذه العوامل اتصال بقشرة الدماغ بل هي متصلة بقاعدته فهناك اذن دائرة انفعالية في قلب الدماغ تخضع لها المجموعة السمبائية ، وهي مركز وحدة الجسد ونواة شخصيته .

اضف إلى ذلك ايضاً ان مباحث العلماء ادت في السنوات الاخيرة الى حرمان الدماغ من سلطانه وسيطرته وقد دفعهم إلى ذلك ما اكتشفوه من وظائف الجسد عامة ووظائف الغدد خاصة

ب — عمل الجسد

ما من حركة في الجسد الا ينعكس اثرها في النفس وما من تبدل خارجياً كان او داخلياً الا يعمل في سلوكنا . قال جان جاك روسو : « تبدلنا حواسنا واعضاؤنا دائماً فنحمل من غير ان نشعر آثار هذه التبدلات في افكارنا وعواطفنا وافعالنا . فالاقليم والفصول والاصوات والالوان والظلام والنور والاغذية والضجة والسكوت والحركة والسكون كل ذلك يؤثر في احساسنا ويعمل بالنتيجة في نفوسنا » .

فمن شرب قليلا من الخمر او من القهوة تبدلت حالته النفسية ومن اصطدم رأسه بصخرة اغمي عليه ومن اكثر من اكل الطعام فلم يهضمه تثاقل تفكيره فالدورة الدموية والتنفس والافراز كل ذلك يعمل في نفوسنا وسترى في بحث الانتباه والهيجان ما لهذه التبدلات المحيطية من الاهمية حتى لقد اثبت (ريبو) ان التعب العقلي ناشيء في الغالب عن تعب فيسيولوجي لانه مصحوب بتبدل حركات القلب والتنفس وازدياد الحرارة وتناقص القوة العضلية وضعف مقاومة الجسد وهبوط الحساسية اللمسية وارتفاع الحدة وقابلية الهيجان والغضب .

ونريد هنا ان نتعرض لمسألة جديدة كشفت عنها مباحث العلماء في هذه السنوات الاخيرة وكان لها في اتجاه النزعات العلمية الحديثة تأثير عظيم ونعني بها مسألة الافرازات الداخلية التي تنحدر من الغدد الدرقية Thyroides والنخامية Pituitaires والصنوبرية Pinéales وغيرها . فتنصب افرازاتها المسماة (هورمون) في الدم

وتعمل في تنظيم الجسد وتنسيق افعاله وتؤثر في شخصية الانسان ونزعاته وحالاته الانفعالية . حتى لقد شاهد العلماء ان ضمور الغدد الدرقية يوقف النمو العقلي ويسبب البلاهة . ويسمى المصاب بانتفاخ الغدد الدرقية ، ميكزودم Myxœdème (١) ، فيكون قصير القامة قاسي الشعر غليظ الشفتين طويل الخدين خشن الجلد ضعيف نمو العقل . قال الدكتور كلود (٢) : « يمكننا ان نشاهد في هذا المرض جميع الانواع من تأخر الفاعلية العقلية فيظهر نموها حتى البلاهة الحقيقية ، واذا ضعفت الغدد الدرقية بعد نمو العقل اورثت صاحبها ضعف انتباه وذاكرة وخيال وفساد حكم ومحاكمة وافقدته حب الاطلاع .

وقد صار العلماء اليوم يغالون في البحث عن الافرازات الداخلية وعن علاقتها بمجموع شخصية الانسان وليس هنا محل البحث في هذه الغدد كل واحدة على حدتها فيكفينا اذن ما قدمناه من الاشارة إلى وظيفة الغدد الدرقية فقط .

ولعلنا بعد هذه الامثلة القليلة التي اتينا بهــا في ذكر وظائف الدماغ وتأثير الجسد قد افلحنا في غرضنا القريب وهو بيان تأثير الجسد في النفس وليس يعد منا من الحوادث ما نبين به ايضاً تأثير النفس في الجسد الا اننا نقتصر الآن على الغرض الاول ونتساءل هل يمكن اعتبار الحوادث النفسية معلولة للحوادث الفيسيولوجية . وليعلم القارىء اننا لا نبحث الان في هـذه المسألة من الوجهة المتافيزيكية . بل ان غرضنا ليس بالطامح ولا بالبعيد لاننا نقصد بيان الطريقة التي ينبغي اتباعها في علم النفس فهل ينبغي سلوك طريقة فيسيولوجية ام هل يجب اختصاص علم النفس بطرائق علمية مستقلة . وسنسوق الان للقارىء امثلة من النظريات العلمية التي ترجح سلوك الطريقة الفيسيولوجية في علم النفس لاعتقادها ان الحوادث النفسية عرض من اعراض الحوادث الفيسيولوجية .

٢ — حقيقة علاقة النفس بالجسد

لم نستشهد بوظائف الجملة العصبية لنستدل بهــا على المذهب المادي او المذهب الروحاني لاننا ننبذ في علم النفس كل غاية متافيزيكية . وانما جئنا بهذه الامثلة

---

(١) رجيس Précis de Psychiatrie

(٢) كلود ، اختلال توازن الافراز الداخلي ، ص ـ ٦٨١

لنوضح الطريقة التي ينبغي اتباعها في البسيكولوجيا العلمية . ولا يمكننا معرفة هذه الطريقة الا اذا تحققنا علاقة الحوادث النفسية بالحوادث الفيسيولوجية . فما هي حقيقة هذه العلاقة ؟ هل تخولنا حق ارجاع الحوادث النفسية الى اصول فيسيولوجية وهل يمكن اعتبار علم النفس باباً من ابواب الفيسيولوجيا ؟

ا ــ رأي الاثنينيين

وهو راي عام مشترك بين الناس ويسمى بنظرية الحس المشترك . يقولون ان طبيعة النفس مختلفة تماماً عن طبيعة الجسد . ولذلك فانه لا يمكن ان تنحل الحوادث النفسية إلى حوادث فيسيولوجية . فالنفس من طبيعة روحانية لا علاقة لها بالمكان والجسد من طبيعة مادية ينحل الى جواهر فردة مكانية . وبالرغم من اختلاف طبيعة كل منهما فالنفس تؤثر في الجسد والجسد يعمل في النفس .

مناقشه ــ قليل من التفكير يظهر لنا ضعف هذا الرأي . فاذا سلمنا بان النفس من طبيعة روحانية فكيف يؤثر هذا الجوهر الروحاني في الكيان الجسماني ؟ وكيف يتأتى لهذه المادة ان تعمل في شيء ليست طبيعته من طبيعتها ؟ ان تعليل الاثنينيين لفظي لا يظهر لنا سر العلاقة بين النفس و الجسد . اضف الى ذلك ان فيه خطراً على علم النفس وعلم الفيسيولوجيا معاً . ذلك لانه يخلط الحوادث النفسية بآثار الحوادث الفيسيولوجية . ويمزج الحوادث الثانية بآثار الاولى عرضاً واتفاقاً من غير ان يقيد علاقتها بنظام ثابت . فلا يبقى للاولى نظام ولا للثانية نسق خاص بها وتتشوش علائقها ويمتنع تقيدها ويصبح العلم بنواميسها محالا . ولنبحث الان في النظرية الثانية التي دعاها العلماء بنظرية :

ب ــ الموازاة بين الحوادث النفسية والحوادث الفيسيولوجية

هدف اصحاب هذه النظرية تجنب الصعوبات التي لقيتها نظرية الاثنينيين قالوا : ليس من شك في وجود المطابقة بين الحوادث النفسية والحوادث الفيسيولوجية فلنسلم اذن بوجود هذه المطابقة من غير ان نتعرض للكلام عن عمل النفس في الجسد وتأثير الجسد في النفس . فنظرية الموازاة تلخص إذن بهاتين الفقرتين : (١) يوجد مطابقة بين الحوادث النفسية والحوادث الفيسيولوجية (٢) هذه المطابقة تامة فيوازي كل

حادثة نفسية حادثة فيسيولوجية و العكس بالعكس . تكون الحوادث النفسية والحوادث الفيسيولوجية سلسلتين مختلفتين كل واحدة منهما موازية للاخرى فكل حادثة من سلسلة الحوادث النفسية علة لما بعدها ومعلولة لما قبلها . وكذلك حوادث السلسلة الفيسيولوجية الا انه لا يوجد هناك انتقال من سلسلة الى اخرى . النفسي علة النفسي والفيسيولوجي علة الفيسيولوجي ولا يمكن للفيسيولوجي او للنفسي ان يكون علة لحادثة من سلسلة ثانية .

قيمة هذه النظرية – يرجع اصل هذه النظرية الى (ليبنز) وقد قال بها كثيرون من علماء العصر الحاضر . فنهم من قال ان الموازاة بين السلسلتين حقيقية ومنهم من سلم بها لا لاعتقاده انها حقيقية بل لظنه أنها طريقة نافعة يسهل البحث بها عن اسباب الحوادث النفسية والحوادث الفيسيولوجية ونحن نظن ان هذا الرأي الاخير اقرب الى الحقيقة من الرأي الاول . ونعتقد ان القول بالموازاة التامة ادعى الى الخطأ من نفيها . لان التجربة لم تطلعنا بعد على كل حدود هذه الموازاة (١) ولا نزال نجهل كثيراً من حدودها المتقابلة فكيف نستطيع ان نقول بموازاة مطلقة بين حدود السلسلتين ونحن لا نعلم منها الا مجموعها فقد يكون في هذه الاجزاء المجهولة اقسام لا تتوازى ولا يطابق بعضها بعضاً . فنحن لا نعلق في علم النفس اهمية على حقيقة هذه الموازاة بل نتقدها كطريقة ونعتقد ان القول بها يعود على علمي البسيكولوجيا والفيسيولوجيا بنفع عظيم لانها تمنع الفيسيولوجي من ادخال المبادىء الروحانية في تعليله العلمي وتقيد البسيكولوجي بالبحث في الامور النفسية من الوجهة النفسية فقط . وعلى ذلك فهي واسطة لتأمين استقلال البسيكولوجيا والفيسيولوجيا معاً . فلا يعلل العالم النفسي حادثة نفسية الا بحادثة ثانية من نفس السلسلة . اما الحوادث الفيسيولوجية فيرمي بها ظهرياً ولا يهتم بها وكذلك الفيسيولوجي فانه لا يهتم بالمسائل الداخلية التي يطلعنا عليها الشعور بل يعلل الظاهر بالظاهر وينبذ كل تعليل روحاني .

ما اكثر العلماء الذين ينتقلون من العلم الى ما بعد الطبيعة وهم لا يعلمون

(١) هنري برغسون : معلومات الشعور المباشرة (Essai sur les données immédiates de la conscience) ص – ١١٣

انهم اكثر خطراً على العلم من المتافيزيكيين انفسهم لان هؤلاء يعلمون نصيب نظرياتهم من الصحة فلا يعدمهم من التجربة تصحيح لما يتصورون واولئك يجهلون انهم في ارض لم يسبروا غورها ولم يختبروا مفازاتها . فبينا ترى العالم يحتاط لنفسه عند البحث في خواص الاجسام فلا يقول بخاصة من خواص الاميب مثلا الا بعد الفحص والتنقيب تجده عند الكلام عن علاقة الجملة العصبية بالشعور سريع التصور والتصديق فيحدثك عن مراكز الحوادث النفسية وعن اعصاب التداعي والارتباط كأنه على بينة من امره وكأنه شاهد هذه الحوادث من وراء تلك المراكز وتلك الاسلاك البرقية ، فيبني لك دماغا خيالياً صوره بنفسه فيظن بعد ذلك ان هذه الصورة حقيقية . نحن لا نعترض الان على المراكز النفسية الموجودة في الدماغ وانما نعترض على طريقة الفيسيولوجيين الذين يستعملون طريقة المشاهدة الداخلية اثناء تعيين وظائف بعض المراكز العصبية . وكثيراً ما بعث هذا التحليل علماء الفيسيولوجيا على الضلال . فلا الفيسيولوجيا تعترف بصحة ما اكتشفوه ولا علم النفس يقر لهم به فخير اذن لكل علم ان يحافظ على استقلاله وينهج نهجاً خاصاً به

وقصارى القول اننا لا نسلم بنظرية الموازاة الا كطريقة دراسة ونقيدها بهذين التنبيهين :

التنبيه الاول . لا مجال في هذه النظرية للبحث عن تأثير النفس في الجسد ولا في عمل الجسد بالنفس لان هنالك سلسلتين مستقلتين ، سلسلة الحوادث النفسية وسلسلة الحوادث الفيسيولوجية وكل واحدة من هاتين السلسلتين مطابقة للثانية بجميع حدودها . وعلى ذلك فان هذه النظرية لا تختلف من هذه الوجهة عن نظرية الاثنينيين بل هي ايضاً نظرية اثنينية .

ولقد رغب بعض العلماء في التوحيد بين هاتين السلسلتين فقالوا ان كلا السلسلتين ظاهرة لحقيقة واحدة . فهناك مبدأ واحد يتصلان به ، وهما وجهان مختلفان اختلاف الظهر عن البطن ، الا ان حقيقتهما واحدة . وهذا الرأي يرجع الى (سبينوزا) كما سترى في ما بعد الطبيعة . الا انه لا يفلح في التوحيد بين السلسلتين لان اتصالهما بمبدأ واحد لا يمنع اختلافهما . فتماثل الواحد الثانية وتوازيها من غير ان تؤثر

فيها . وهذا اكتفاء بمشاهدة سطحية واقرار بالعجز عن تعليل علاقه النفس بالجسد

التنبيه الثاني : لايكتفي اصحاب هذه النظرية بالقول بمطابقة مجموع السلسلة الاولى للسلسلة الثانية بل يقولون بموازاة تامة بين جميع حدود السلسلتين فاذا عرفنا حداً من حدود السلسلة الاولى فتشنا عن الحد المقابل له في السلسلة الثانية فيؤدي ذلك بالضرورة إلى اختراع حدود صناعية لتحقيق المطابقة التامة بين السلسلتين . ولطالما بعث هذا الاعتقاد على الخطأ في المطابقة والتعليل . احسن مثال نمثل به ذلك مسألة حلول الذكريات بالحجيرات الدماغية وما ادت اليه من الخطأ في معرفة وظيفة الدماغ . اضف الى ذلك ان التجربة تمنعنا من القول بمطابقة جميع حدود السلسلتين لان الحدود التي تشملها كل سلسلة تختلف عن الاخرى . مثال ذلك لا يكون كل تأثر عصبي متبوعاً باحساس لان للشعور حداً (عتبه) (١) لايحس الانسان بمادونه . فاذا لم يبلغ التأثير الخارجي درجة معينة من الشدة اقتصر فعله على الجملة العصبية فالتأثير متصل والاحساس منقطع منفصل ، لانه اذا تضاءل التأثير امتنع الاحساس به فيبقى هناك مؤثرات وآثار فيسيولوجية من غير ان تكون مصحوبة بشعور وهي آثار فيسيولوجية ابتدائية خارجة عن حدود المطابقه .

وفي النتيجة نقول لا نفع من نظرية الموازاة الا اذا تقيدت بهذه الشروط فهي طريقة دراسة لا مذهب اعتقاد . واتصال السلسلتين هو اتصال تماس بين مجموع ومجموع لا اتصال مطابقة بين جميع حدود السلسلتين .

ج ـ هل الشعور حادثة ملحقة

كل ما اسلفنا من الكلام اوضح لك انه لا يمكن انحلال الطريقة النفسية إلى طريقة الفيسيولوجيا وانه خير لهذين العلمين ان ينهج كل واحد منهما نهجاً خاصاً به. على ان فريقاً من العلماء واكثرهم من الفيسيولوجيين يغارون على الفيسيولوجيا من استقلال علم النفس فلا يألون جهداً في إبطال الحوادث النفسية حتى لقد ادى بهم الامر إلى اعتبار الشعور حادثة ملحقة زائدة لا تنفع ولا تضر .

---

(١) عتبة الشعور seuil de la conscience يستعمل هذا التعبير مجازاً بمعنى مبدأ الشعور .

قال مودسلي : « الشعور نور منعكس لا بل هو اثر فان سريع الزوال فلا يملأ حضوره فراغا ولا يحدث غيابه ثغرة . يظن الانسان ان أعماله كلها مسبوقة بالتصور فلا يذهب إلى المسرح او إلى الصيد الا بعد تصور اللذات التي سيلاقيها . ولا يشتري الاوراق المالية الا بعد حساب الربح الذي سيناله منها . والحق عن ذلك بعيد . لان هذه التصورات لا تؤثر في سلوكنا ولا تبدل شيئاً من اعمالنا . بل الجملة العصبية وحدها هي الفاعلة ولا اثر للتصور في ذلك لانه معلول لها . فلا يصدر عنه شيء ولا يولد عملا . ولو فقد هذا الشعور لما كان لفقدانه اثر في الحياة . لان جملتنا العصبية تضمن لنا القيام بجميع الاعمال التي كنا نقوم بها تحت نور الشعور فنحن اذ ذاك نذهب إلى الصيد أو إلى المسرح مساقين اليه بعامل الجملة العصبية فقط حتى لقد نرسل برقية و نكتب رسالة ونخترع من غير ان يكون للشعور اثر في ذلك فالشعور حادثة زائدة و نحن آلات متحركة مزدانة بالشعور (هوكسلي) الا ان هذا الشعور ليس علة فاعلة بل هو شاهد على اعمالنا فقط (مودسلي) وهو من الحوادث الفيسيولوجية بمنزلة الظل من الجسم او النور من المصباح . وهل يكون للنور المنبعث عن موقد القاطرة عمل في حركتها . ام هل يكون لظل الماشي تأثير في سيره . الشعور حادثة ملحقة تصلح للتبرج والزينة لا للعمل و الحركة .

قال وليام جيمس هازئا باصحاب هذا الرأي : (١)

« لو كنا نعرف جملة شكسبير العصبية معرفة تامة ونعلم ما هي شروط البيئة التي نشأت فيها تلك الجملة العصبية لامكننا ان نفهم لماذا خطت يداه في وقت من اوقات حياته على بعض اوراقه هذه الاشارات السوداء الصغيرة المشوشة التي نستطيع ان نسميها باختصار مخطوط (هملت) . ولاستطعنا ادراك كل سبب طلس ومحو وتصليح من غير ان نحتاج إلى الاعتراف بان في شكسبير نفسا مفكرة . فاذا اردنا كتابة ترجمة حياة اوثيروس بطريقة مشابهة لهذه درسنا حالة المادة ليرى من الاليمينوئيد التي يتركب منها جسده من غير ان نفرض انه كان متصفا بالحس . »

على ان هذه الفكرة على ما فيها من غرابة لا تكفي لرد نظرية مودسلي . فقد غالى اصحابه في القول حتى صاروا على رأي كابانيس القائل : « الدماغ يفرز الفكر كما يفرز

---

[١] وليام جيمس ، مبادىء علم النفس (Princ. of. Psych.) مج ١ ص ١٣٢ .

الكبد الصفراء » . ولقد تخيل لودانتك (١) حديثاً دار بين احد الفيسيولوجيين وخصمه حول هذا الرأي فيقول فيه الخصم : اذا كان الناس كلهم الات متحركة لا حس فيهم فهل تظن انهم يخترعون المخدرات وهل تعتقد ان الجراحين محتاجون عند ذلك الى تنويم المريض بالكلوروفورم فيجيب الفيسيولوجي : « لاشك في ذلك ابداً » . اذن فالناس وان كانوا فاقدي الحس والشعور فلا بد لهم من اختراع المخدرات واختراع الفونوغراف . ولو فقد ديكارت شعوره وحافظ على جملته العصبية لقال ايضاً قاعدته المشهورة : « افكر فانا موجود » فكأنه لا اثر للحس والتصور والرغبة في كل ما يفعله المرء وكأن البسيكولوجيا قسم من اقسام الفيسيولوجيا .

يستند اصحاب هذه النظرية في بيان نظريتهم الى دليلين :

الدليل الاول : تدل التجربة على ان النفس متعلقة بالجسد . الا ترى إلى الانسان كيف يضيع صوابه اذا ضرب على رأسه وكيف يشوش نزيف دماغي بسيط عمل قواه العقلية ، بعض المواد الكيماوية تقوي الانتباه . وبعضها يزيد جريان الصور على مسرح النفس . وكثيراً ما استسلم الانسان للاحلام واستغرق في الهذيان تحت تاثير بعض المواد . وليس من يشك اليوم في عمل القهوة والكحول والافيون والحشيش وبروتوكسيد الازوت والكلوروفورم والاثير في التفكير وتأثيرها في فاعلية النفس (٢)

الدليل الثاني : هذا الدليل مستند الى مبدأ حفظ الطاقة وبقائها Conservation de l'energie فلا تبدع ولا تفقد بل تتبدل من حال الى حال . والانسان خاضع لهذا المبدأ وكل حركة من حركاته ناشئة عن حركات سابقة . الحركة لا تخلق من العدم بل هي مسبوقة باسباب ميكانيكية ، وكل ظاهرة من ظواهر الطاقة متعلقة بما قبلها ومتصلة بما بعدها فلا بدعة ولا عدم بل كل شيء خاضع لمبدأ العلة والمعلول

(١) لودانتك ، العلم والشعور (Science et Conscience) ص - ٤٩

(٢) موديلي ، فيسيولوجيا النفس ، ص - ٧٢

يستمد الجسد طاقته من الخارج بالتغذي والتنفس فيتولد فيه طاقة كيماوية . ثم تتبدل هذه الطاقة الكيماوية الى حرارة وحركة ونور وكهرباء كما في بعض حيوانات البحار واسماك التوربيل . فيمكن تعليل افعال الانسان كلها بتبدل الطاقة المدخرة في جسده . ولا عمل للشعور في ذلك اذ لا يمكن اعتباره صورة من صور الطاقة لانه لا يصدر عنه عمل حقيقي (١) بل هو زينة زائدة كالنور يضيء الخط الحديدي من غير ان يكون له تأثير في حركة القطار واهتدائه الى طريقه . فلا عمل للتصور والارادة في حركات الانسان بل هي صادرة عن اسباب ميكانيكية .

مناقشة هذين الدليلين : كلمة حق اريد بها باطل . تلك هي حقيقة هذين الدليلين .

١ ـ فالدليل الاول يبين تأثير الجسد في النفس وهذا حق لا يختلف فيه اثنان . كان اوغست كونت اذا خاطب الروحيين يقول : « خبروني فديتكم نفسي ماذا يستطيع ان ينتجه دماغ انسان رجلاه متجهة الى فوق ورأسه الى تحت » ، ومن لم يقبل بتعلق النفس بالجسد فما له من عذر سوى انه يتعامى عن ذلك . انني اشعر بتاثير القهوة في جسدي وجريان افكاري فكيف انكر عمل المسائل الفيسيولوجية في الامور النفسية . ولكن افيدل هذا التأثير على ان الحوادث النفسية معلولة للحوادث الفيسيولوجية وانها عرض زائد وزينة ملحقة ولمعان فوسفوري لا عمل له ، افيدلُّ هذا التاثير على ان النفس نور منعكس لا حرارة فيه ؟ لا لعمري ان في هذه النتيجة خروجاً عن حدود المقدمات وابتعاداً عن الطريقة العلمية .

وكيف ولماذا يتولد هذا الشعور الذي لا عمل له ؟ ان هذا الامر لا يشبه شيئاً من حوادث الطبيعة . لانك لا تلاقي في الوجود معلولا لا تاثير له في غيره . فكأن الشعور في زعمهم ليس معلولا لشيء ، وكأنه من طبيعة ثانية مخالفة لطبيعة الحوادث الفيسيولوجية ، وهذا يسوقنا الى رأي الاثنينين الذي فندناه .

٢ ـ قلنا عند تفنيد رأي الاثنينين اننا لا نفهم كيف يؤثر الجوهر الروحاني في الكيان الجسماني ولا كيف يؤثر الجسد في نفس ليست طبيعتها من طبيعته ،

---

(١) لودانتك العلم والشعور ص ـ ٦٤

فنظرية الشعور الملحق تقبل تأثير الجسد في النفس الا انها تحرم النفس من كل تأثير في الجسد، لانها لا تستطيع ان تفهم كيف توثر الارادة في المادة.

لقد كان الفلاسفة اذا عجزوا عن ادراك امر يتوقفون عن الحكم فيه. ونحن لا ندرك كيف توثر العلة في المعلول ولا لماذا تمتد الاجسام تحت تأثير الحرارة فهل ننكر هذه الحوادث؟ — كلا، انا نشاهدها باعيننا ونلمسها بايدينا واذا كنا لا نفهم حقيقتها اليوم فلنتوقف عن الحكم في امرها لان العلم قد يجيء لها بحل في المستقبل

يقولون لا يمكن اعتبار الشعور صورة من صور الطاقة لانه لا يصدر عنه عمل حقيقي وهذا مجازفة في القول لان التجربة تدل على ان للشعور عملا في الحياة نعم ان علماء العصر لم يتوصلوا الى تقدير طاقة الشعور ولكن قد يجيء لنا العلم في المستقبل بواسطة تقدر بها هذه الطاقة. وحرمان الشعور من كل عمل مخالف للتجربة والعلم، افيمكن وجود حادثة من دون اثر. قال هانكن (١)،

« ما من حادثة في الطبيعة كلها الا تتولد من الماضي وتكون في الوقت نفسه عاملا مقوماً وعلة مقيدة للمستقبل». فلو كان الشعور حادثة ملحقة لما كان له اثر في الحياة ولانقرض وزال لان العضو الذي لا فائدة منه يضمر ويتلاشى. غير ان الناظر الى تطور الشعور يجد انه ارتقى وتكامل بحسب الزمان فلولا الحاجة اليه لما بقي، ولولا منفعته وتأثيره لما تكامل، أفيعقل ارتقاء عضو لا اثر له وتكامل وظيفة لا فائدة منها ان ارتقاء الشعور وتكامله لدليل على فساد هذه النظرية

د — النظرية السلوكية

قلنا ان علماء الحيوان يتحاشون البحث عن احوال الحيوان الداخلية ويقتصرون على وصف سلوكه وغرائزه وتصرفه في الامور داخل البيئة فما استعصى من سلوك الحيوان على المشاهدة الخارجية يرفضون البحث فيه ويعدونه حديث خرافة واسطورة

قال هوكسلي: « سؤالك عن السرطان هل له عقل ام لا مسألة لا فائدة منها ابداً هذا فضلا عن انها لا تقبل الحل، فخير لنا ان ننصرف اذن الى البحث عن

---

(١) هانكن Hannequin، مقدمة علم النفس ص - ٢٤

نظام اقتران افعال الحيوان بالحوادث الطبيعية الخارجية فتشاهد ما يبدو من افعاله تحت تأثير العوامل الخارجية وتنبذ كل الامور النفسية التي لا تقع تحت الحس والمشاهدة

ولقد سلك طريقة هوكسلي هذه بافلوف Pavlov الروسي و فاستون waston الاميركي وغيرهما فخصصوها بادئ بدء بدراسة الحيوان ثم اطلقوها على الانسان وسلك طريقتهم ايضاً طائفة من العلماء الفرنسيين وكان العالم الروسي (بكترف) اذا اراد درس الحوادث النفسية لا يستعمل الا طريقة المشاهدة الخارجية حتى لقد اسس كما رأيت سابقاً بسيكولوجيا موضوعية خارجية وقال انه ينبذ كل ما لا يقع تحت حس الباحث النفسي ومشاهدته الخارجية

وقد كانت المدرسة الاميركية تعرف البهافيوريه Behaviourisme بقولها هي « دراسة مؤالفة الجسد للمحيط الخارجي اي دراسة سلوك الانسان ورفض البحث عن احواله النفسية بطريقة المشاهدة الداخلية »

اما في فرنسا فقد وسع (هنري بيرون) و (بيير جانه) وغيرهما من العلماء دائرة النظرية السلوكية وسموها نظرية التصرف (١) . فعمت عادات الانسان واخلاقه حتى لقد شملت كل الآثار البشرية وظواهر المعرفة . فصارت اللغة مثلا ظاهرة من ظواهر السلوك وصار موضوع علم النفس البحث عن مجموع فاعلية الجسد وعلائقه بالمحيط (بيرون) . وصارت طريقته وصف سلوك الانسان وايضاحه علمياً (جانه) .

مناقشة هذه النظرية : يخيل الينا ان في هذه النظرية امرين ينبغي الاشارة اليهما

فالامر الاول ـ هو ان السلوكية تطمح في ان تكون مذهباً فلسفياً يشمل سائر الموجودات ويجمع علوم الكون في نظرة واحدة فتنكر ما يطلعنا عليه الحدس النفسي وتمعن في العنت ضد الفلسفة القديمة فلا تقر بوجود العقل والشعور واللاشعور . بل كل ذلك نمط من السلوك الذي يمكن مشاهدته اما التفكير فلا وجود له الا في حركات ذرات المخ .

وهنا يمكن البرهان عليه بالمحسوس حتى لقد شبهوا التفكير بكلام خفي . فالكلام ينشأ عن اهتزاز الاوتار الصوتية اما التفكير فيتولد من اهتزاز الحجيرات

(١) Comportement

الدماغيه . ذاك يلامس الهواء فيسمع اما هذا فخفي لا صوت له . إلى هنا تقودنا مباحث السلوكية . فليت شعري ما الفرق بينها وبين نظرية الشعور الملحق التي فندنا طريقتها ؟

ونقول في السلوكية اننا لا نريد الان في علم النفس ان نتوغل في انتقاد مذهبها الفلسفي لان هذا الانتقاد خاص بالفلسفة العامة وانما نقول منذ الان ان مذهب السلوكية لا يضمن لنا استقلال علم النفس . وهذا مناف لكل ما نحن بصدده من بيان ضرورة استقلال هذا العلم .

والامر الثاني – هو ان السلوكية طريقة علمية يعلق عليها علماء العصر اعظم الاماني لانها ثورة على الطرائق القديمة البالية . فنحن نقبلها على انها طريقة بحث علمي ونقيد استخدامها بتنبيهين :

١ – ينبغي استخدام هذه الطريقة بهوادة وذلك بتحديد معنى السلوك لانه اذا بقي معنى السلوك غامضاً اختلطت حدود علم النفس بحدود الفيسيولوجيا .

كان بعض العلماء اذا ارادوا تحديد معنى السلوك يعرفونه تعريفاً ضيقاً . فكانت المدرسة الروسية (باولو) اذا ارادت تعيين قوانين الاعمال المنعكسة الشرطية تنظر في الحركات العصبية المتوسطة ما بين المؤثر ورد الاثر . فلا تخرج في مباحثها عن الحدود الفيسيولوجية وكانت السلوكية الانكليزية تحدد معنى السلوك على ما يمكن مشاهدته من الظواهر الخارجية والحركات المحسوسة . فتضيق ايضاً ساحة البحث لان كثيراً من الحوادث النفسية تبقى خفية فلا يترجم عنها الجسد بحركات ظاهرة .

ولذلك فان هنري بيرون (١) حدد معنى السلوك بقوله : وهو مجموع ما يقوم به الجسد من الحركات الكلية تحت تأثير البيئة . وهذا كاف لفصل علم النفس عن الفيسيولوجيا . لان الفيسيولوجيا لا تبحث الا في الحركات الجزئية المحدودة مثل دوران الدم والتنفس والهضم . اما علم النفس فيبحث في مجموع حركات الجسد الكلية التي تؤمن موآلفته لشروط المحيط . ولا تقتصر البسيكولوجيا على البحث في مجموع هذه الاعمال الفيسيولوجية على الوجه الكلي بل تتناول ايضاً كل تصرفات

(١) هنري بيرون . البسيكولوجيا التجريبية (Psychologie expérimentale) ص ١٦ .

الانسان في البيئة الاجتماعية وسلوكه الناشيء عن تأثير الجماعة فيه . فاللغة نمط من السلوك الاجتماعي لان المؤالفة الاجتماعية لا تتم الا بها . والتفكير ايضاً اسلوب من السلوك يهيء للانسان اسباب المؤالفة . ولولا انه تصوري خفي لما كان بينه وبين التجربة والعمل المحسوس فرق ابداً .

٢ – لا ينبغي الاخذ بالطريقة السلوكية الا داخل الحدود المعقولة . لانها طريقة مشاهدة خارجية تستطيع بها ان تدرس احوال الانسان وتصرفاته في الامور دون ان تتدخل في خوالج نفسه . فهي اذن طريقة ناقصة لانها تكتفي بالظاهر وتعرض عن الباطن وسيتضح لك عند البحث في طرائق علم النفس ان الطريقة الخارجية غير مستكملة اسباب العلم كلها . فينبغي للعالم اذا اراد ان يكون بحثه بالغاً حد التمام ان يلتجيء ايضاً الى الشعور الداخلي ويطابق بينه وبين المشاهدة الخارجية حتى يستخرج من هذا الشعور قوانين عامة تنطبق على جميع الحالات .

٣ – النفس والعالم الخارجي

لنخرج الان من الجسد ولننظر الى علاقة الحوادث النفسية بالحوادث الطبيعية الخارجية . فالنفس في مجاهل هذا العالم الشاخص تتغير من حال الى حال . لا تقف على مشهد الا لتستقر في غيره . فهي كسائر الموجودات في تغير دائم لا حياة لها الا بالتبدل والحركة كانها جسم حي يتغذى وينمو ويتسق في نظام الوجود فتتصل بالعالم الخارجي بواسطة الجسد الذي تسكن فيه فكأن الجسد سفينتها التي تجري عليها في هذا الوجود المشخص المحسوس .

وعلى ذلك فاننا نستطيع ان ندرس حوادث النفس من الوجهة الخارجية لا كما فعل السلوكيون بل على طريقة علم الحياة او الفيزيك . فننظر في شروط حياتها ونموها ومؤالفتها للمحيط . ثم نبحث في تأثير العوامل الخارجية ونسبة الحوادث النفسية اليها . ولقد سمى العلماء هذا الوجه الاخير بالبسيكوفيزيك

الحوادث النفسية والبيولوجيا – يقول علماء البيولوجيا ان كل جسم حي لا بد له اذا عاش ان يؤالف شروط البيئة . والحياة في زعم سبنسر تنشأ عن مؤالفة الداخل للخارج . والاجسام الحية كلها تنمو بتمثيل العناصر التي تمصها . فتتبدل هذه المواد

المتصة الى انساج واعضاء. فكأن الجسد مخبر تركيب كياوي الا ان طبيعة مركباته مختلفة عن طبيعة المركبات المعدنية ، فبينا الاجسام الهامدة التي لاحياة فيها تميل الى التوازن تجد الاجسام الحية في حركة مستمرة تتغير تحت تأثير العوامل الخارجية فتصطفيها وترد آثارها وتكون بهذا الاصطفاء صورة نوعية خاصة ، كأن هنالك خطة مرسومة من قبل تحققها الحياة بتبدل صورة النوع وتكاملها . اقول فبينا الاجسام الجامدة تتكون من عناصرها البسيطة التي تنحل اليها تجد الاجسام الحية في حركة ونمو ،كأن هنالك فكراً مدبراً يصطفي العناصر اللازمة لبقاء الحياة ونموها . ويمكننا جمع كل هذه الخواص بقولنا الحياة هي مؤالفة وتمثيل ورد فعل وتنظيم واصطفاء.

والشعور كما قدمنا شبيه بالاجسام الحية فنجد فيه جميع خواص الحياة على صورة اتم من صور الحياة الاعتيادية . فاول خاصة للشعور جعله الجسد يألف البيئة . فلا بقاء له بدون هذه المؤآلفة . ولكن المؤآلفة التامة تؤدي الى اللاشعور. فلا وجود للشعور في الاعضاء التي الفت المحيط ولا في الحركات المستقرة الثابتة . مثال ذلك ان راكب الدراجة لا ينتبه الى حركات رجليه ولا يشعر بدقائقها كأن التصور كما قال (هنري برغسون) مسدود بالعمل ، فلا حس في حالة التوازن التام بل ان الشعور موال للحركة والتبدل . فلا يظهر الا عند انقطـــاع المؤالفة ،

وثاني خاصة للشعور تمثيله العناصر الخارجية . فالنفس تغترف الاحساسات وتصهرها وتبدلها وتكون منها معاني الاشياء . فكأن ادراك العالم الخارجي ومعرفته شبيهان بتمثيل الجسد للمواد الغذائية .

وكذلك مسألة الحركات والافعال المنعكسة والغرائز والنزعات ، فهي اشبه باعمال تعكس بها النفس آثار المحيط الخارجي وسترى في المباحث الاتية كيف تصطفي النفس في الاحساس والادراك والمشاهدة والتفكير والتقرير وفقاً لقانون الاهتمام وكيف ينظم الشعور هذه المواد المنتخبة وينسقها . ومما يقرب وجه الشبه بين الشعور والاجسام الحية خضوعه لقانون التطور والتكامل حتى لقد قال (ري) « يتطور الشعور وينمو تحت تاثير الاحتياجات العملية وهو ذو علاقة تامة بتطور الحياة » .

وقد سمى العلماء هذه الطريقة بالبسيكولوجيا الخبرية
وهي تبحث في مؤالفة الشعور وشروط تبدله وفقاً لشرائط الحياة وما يقتضه الاحتياج العملي والمنفعة والاهتمام .

البسيكوفيزيك — . قدمنا ان الاحساس حادثة نفسية وقلنا انه واسطة للاطلاع على العالم الخارجي . وقد فرقنا بين الاحساس الذي يتناوله علم النفس وبين الاحساسات التي يبحث فيها علماء الطبيعة . فالاحساس من الوجهة النفسية هو اول المعرفة تنحل اليه كل افاعيلنا العقلية ومعارفنا المجردة وهو ناشيء عن المؤثرات الخارجية فلولا المرئيات لما حصل رؤية ولولا المسموعات لما حدث سمع . وهذه المرئيات والمسموعات ندرسها في علم الفيزيك . فنبحث عن حوادث الضياء والصوت مثلا ونتحرى قوانينها . فهنالك اذن عوامل خارجية باعثة على حدوث الاحساس يمكن دراستها وتحقيقها مع بيان النسبة الكائنة بينها وبـين الحوادث النفسية . تلك هي الغاية التي من اجلها اسس فيشنر علم البسيكوفيزيك . وهو علم يوصل به الى معرفة النسبة الكائنة بين الاحساس والمؤثر . وسوف نوضح هذه الطريقة وننتقدها وما اوردناها الا لنبين كيف تكون علاقة الشعور بالعالم الخارجي . ونرجع الى ما قدمناه فنقول ان الحوادث النفسية متصلة بالجسد . وقد بينا مطمح بعض العلماء عند نسبتهم الحوادث النفسية الى الحوادث الفيسيولوجية وفندنا طريقتهم رغبة في المحافظة على استقلال علم النفس . ثم ذكرنا علاقة النفس بالعالم الخارجي واوردنا رأي علماء البيولوجيا وطريقتهم التي يسيرون عليها في دراسة مؤالفة الشعور وشروط تبدله وفقاً لشرائط الحياة . ولولا ان هناك عاملا خارجياً آخر اكثر اهمية من العوامل التي ذكرها علماء البيولوجيا لقبلنا آراءهم واضطررنا الى دراسة الحوادث النفسية لا من جهة علاقاتها بالجسد فقط بل من جهة انسجامها في عالم اوسع واتم واكمل . هذا مع المحافظة على طريقتها الخاصة التي سنبينها فيما بعد . ولكن الانسان كما نعلم لا يعيش منفرداً بل يعيش في وسط اجتماعي . ولهذه البيئة الاجتماعية تاثير عظيم في حياته النفسية . نعم ان الحياة النفسية متعلقة بالحياة العضوية . الا ان تعلقها بالحياة

الاجتماعية اشد واقوى . اضف الى ذلك ان ارتكاز الحياة النفسية على أسس حيوية، يمنعها من الاتصال بالغايات المجردة . وسبب ذلك ان التفكير في النظرية البيولوجية خاضع للعمل . مع ان هناك تفكيراً خالياً من الغرض مجرداً من المنفعة لا توصلنا اليه تلك الاسس الحيوية التي يركزون عليها افاعيل النفس : ولا نتصل بهذه الغايات المجردة الا اذا خرجنا من نفوسنا و مما تنطوي عليه انانيتنا ونظرنا الى الناس الذين يشاطروننا الحياة ويغترفون ماءها من الحوض المشترك الذي نغترف منه . تلك هي الهيئة الاجتماعية التي ينبغي البحث عن تاثيرها في حياة الانسان النفسية . قال دوركهايم : «وهناك قسم من وجودنا ليس متعلقا مباشرة بالعامل العضوي . وهو كل ما يمثل لنا الهيئة الاجتماعية في داخلنا» . ولذلك فنحن الان قائلون في علائق الحياة النفسية بالحياة الاجتماعية .



١ — مصادر

1- Titchener, Manuel, 1-19, 2 - Wallon, Le problème biologique de la conscience (in Traité de Dumas) 3 - Hannequin, Introduction à la psychologie, ch II. 4 - Dumas, Traité de psychologie articles de Rabaud, Lapicque, Langlois. 5- Piéron, Le cerveau et la pensée. 6 - Ebbinghaus, Précis 53-63. 7-Höffding, Psychologie ch. II. 8-Godfernaux, Le parall. psycho-physique et ses conséquences (in Rev. philosophique, 1904) 9 - Le Dantec, Science et Conscience. 10-Maudsley, Physiologie de l'esprit. 11- Bergson, L'énergie spirituelle ch. VII. 12 - Bechterev, La psychologie objective. 13 - Piéron, La psychologie expérimentale

٢ — تمارين شفاهية

١ — ما هي آراء (اوغوست كونت) في علم النفس (Lévy-Brühl Philosophie d'Auguste Comte)

٢ — ما هو معنى رد الفعل و التصرف في البسيكولوجيا التجريبية لبيرون ؟

٣ - مواضيع للانشاء الفلسفي

١ — هل يمكن درس الحياة النفسية من غير التفات الى الجسد (بكالوريا بوردو ١٩٢٧)

٢ — ما هي قيمة المعلومات النفسية التي يمكن استنباطها من تشريح الجملة العصبية ومعرفة وظائفها (بكالوريا طولوز ١٩٢٥)

٣ — ما هو معنى البسيكولوجيا والفيسيولوجيا ومنفعة كل منهما للآخر (بكالوريا، ليل)

الفصل الثالث

علم النفس وعلم الاجتماع

أشرنا في الفصل السابق الى الفرق بين علم النفس وعلم الفيسيولوجيا وقلنا ان ارجاع الحوادث النفسية الى الحوادث الفيسيولوجية امر غير مرغوب فيه . وتساءلنا هل يمكن تحديد علاقة النفس بالجسد ؟ ولم نقطع برأي في ذلك الا من وجهة الطريقة التي ينبغي سلوكها في علم النفس . ثم قلنا في آخر الفصل السابق ان النفس متصلة بالعالم الخارجي فاوجزنا في بيان علاقتها به لاننا سنعود الى هذا البحث غير مرة ونحن ذاكرون الان علاقة الحياة النفسية بالحياة الاجتماعية

يعيش الانسان محاطاً بآثار الهيئة الاجتماعية من كل جانب لانه حيوان اجتماعي (١) ولم يذكر التاريخ انه عاش منفرداً ابداً بل كان ولا يزال محتاجاً الى الالفة والانس بغيره

يولد الانسان ضعيفاً عاجزاً فتعطيه الهيئة الاجتماعية وسائل حفظ البقاء . فهو اذن مدين لها ببقائه كما هو مدين للطبيعة بوجوده ألم تجده الهيئة الاجتماعية ضعيفاً فقوته ووجدته معدماً فاغنته ؟ ان تجرد الانسان عن الهيئة الاجتماعية مسألة نظرية لااساس لها في الواقع حتى ان (روبنصون كروزي) في جزيرته لم يقطع جميع صلاته بالحياة الاجتماعية بل كانت الهيئة الاجتماعية معه في وحدته . وفي الحق اينما يذهب الانسان يجد الهيئة الاجتماعية في طريقه فان لم يلقها بالفعل احدقت به بالوراثة او بالتصور ، ولذلك فان بحث علم النفس في الانسان المنفرد مسألة مجردة غير مطابقة للحقيقة لانها تعرض عن النظر في علاقة الفرد بغيره وتاثير الجماعات فيه فتجرده من اللواحق الحسية والشروط المشخصة وتجعله موجوداً خيالياً . ولو كان علم النفس عقلياً محضاً لصح تجرده عن الشرائط الحسية التجريبية الا انه علم تجريبي

---

(١) يرجع القول بذلك الى ارسطو

ينبغي له ان يتقيد بالواقع ، ولذلك كان لا بد له من النظر في تأثير الحياة الاجتماعية في نفوس الافراد .

والحياة الاجتماعية هذه ليست موجوداً مادياً مؤلفاً من أجسام الافراد وآثارهم بل هي فضلا عن ذلك موجود معنوي مؤلف من الافكار والآراء والاعتقادات والعواطف المشتركة فهي اذن مجموع حوادث نفسية الا انها مشتركة بين الافراد يعيش الانسان في وسطها فيستنشق ريحها ويتغذى بها كما يتغذى جسده بالوسط المادي — فلا حياة للنفس الفردية الا داخل هذه البيئة المعنوية كما انه لا حياة للجسد الا داخل البيئة الطبيعية .

ولو كانت هذه البيئة المعنوية خارجية بالنسبة الى الفرد لاعرضنا عن البحث فيها الآن الا انها تحدق به من الخارج وتملأ نفسه في الداخل حتى لقد قيل ان في كل فرد منا موجودين موجوداً اجتماعياً يأتينا عن طريق البيئة وموجوداً شخصياً يرجع الى عناصـــر حياتنا الفردية ففي كل واحد منا أثر اجتماعي ولا معنى لوجود الفرد الا اذا نسب الى الجماعة كما انه لا معنى لعضو التنفس الا اذا نسب الى الهواء الخارجي . وعلى ذلك فان علاقة الفرد بالجماعة ليست علاقة جوار بل هي علاقة تداخل (١) ونحن لا نشعر بتأثير البيئة الاجتماعية فينا كما اننا لا نشعر بتأثير ضغط الهواء فينا ، على انه لا بد ان يشعر الانسان بهذا الضغط الاجتماعي فيرى ان هنالك موجوداً اجتماعياً اغنى من الموجود الفردي يستقي الافراد من حوضه المشترك عناصر الحياة البشرية فينتقل من الاجداد الى الأحفاد ويتم به دوام الحضارة . وقد قال جان جاك روسو حيث قال : لو حذفنا من الانسان كل ما اتصل اليه من آثار الهيئة الاجتماعية لرجع الى صف الحيوان .

ولنذكر الآن بعض هذه الآثار الاجتماعية :

١ — تأثير الهيئة الاجتماعية في حياة الافراد

١ — قلنا ان الانسان يولد ضعيفاً عاجزاً فتهيئ له الهيئة الاجتماعية عن طريق

---

(١) جورج دوماس ، المطول في علم النفس مج ٢ ص ٧٦٦

التربية اسباب حفظ بقائه ونموه . اذا كان في كل فرد منا موجودان احدهما شخصي والاخر اجتماعي فان هذا الوجود الاجتماعي لا يمكن ان يجيء الينا الا عن طريق التربية . فالتربية واسطة لاعداد الطفل للبيئة . فهي اذن طريقة اجتماع يبلغ بها الطفل أشده ، فتتألف منها عناصر شخصيته وتكون موجوداً اجتماعياً قادراً على مؤالفة البيئة وهي ابداع لانها تخلق في الطفل موجوداً جديداً (١) لا تولده طبيعته الفردية . ولو لا الحياة الاجتماعية لاكتفى الانسان بالاحساس والتجربة الشخصية والغريزة الا ان الحياة الاجتماعية تقتضي ما لا تقتضيه الحياة الفردية فكلما تطورت واختلفت عناصرها استلزمت شروطاً جديدة في الافراد ولا يتم اكتساب هذه الصفات الجديدة الا بالتربية .

فانت ترى ان التربية عفوية كانت أو ارادية لا بد ان تنقل الى الاطفال انماط الحس والتفكير والفعل التي تقتضيها الحياة الاجتماعية . وكل تربية لا تخلق هذه الشروط هي تربية فاسدة .

٢ — ما هي الوسائل التي تستخدمها التربية لاعداد الطالب للحياة . التربية جسدية كانت أو عقلية أو أخلاقية تستخدم طرائق عديدة متناسبة مع شروط الحياة الاجتماعية . ولما كانت اللغة آلة يتم بها انتقال الافكار من شخص الى آخر كان لها في وسائل التربية تأثير عظيم . قال « دولاكروا » : اللغة أثر اجتماعي يكتسب في نفس كل فرد . فكل كلمة تدل على معنى وكل لغة هي معجم فكري يحتوي على مقولات العقل وتصنيف الاشياء . كأن لكل لغة مذهباً في الوجود والعالم وطريقة تقتضيها البيئة الاجتماعية . فالطفل يتعلم أفكار البيئة عن طريق اللغة فتتحد الالفاظ عنده بالمعاني ويتقيد تفكيره بها حتى لقد قيل ان نمط التفكير يختلف باختلاف اللغات .

وما ذاك إلا لان الالفاظ هي ظروف المعاني فتتكيف المعاني وفقاً لقوالب الالفاظ كما يتغير شكل المائع بتغير وضع الاناء .

٣ — وسنبحث في الفصول الاتية عن تأثير الحياة الاجتماعية في كل فعل من أفاعيلنا العقلية كالذاكرة والانتباه والادراك والحكم والمحاكمة والاختراع ، لان

(١) دوركهايم التربية والاجتماع Education et Sociologie ص — ١٥

الانسان لا يستطيع أن يتجرد عن تأثير البيئة فهناك تصورات عامة وآراء مشتركة بين الناس تؤثر في تفكيرنا فلا نفرق بين الخير والشر أو بين المستحب والمكروه أو بين الجميل والقبيح أو بين الممكن والمحال الا كان للهيئة الاجتماعية تأثير في ذلك حتى لقد تختلف هذه المعاني باختلاف الجماعات والاعمار والتربية فليس الخير في نظر الرجل الابتدائي كالخير في نظر المتمدن وليس الممكن في نظر الطفل كالممكن في نظر الراشد ولطالما بدلت التربية مفاهيم الجمال والخير والحقيقة فصار الرجل اذا اختلفت تربيته يتصور الحياة والعمل على طريقة مخالفة جداً لطريقة أخيه . وسوف نذكر في المنطق تأثير الهيئة الاجتماعية في المفهوم والحكم والقياس وعملها في الفكر العلمي وتولده . ولقد درس الموسيو «لفي برول» عقلية الامم الابتدائية فوجد مفاهيمها مختلفة عن مفاهيم العقل المتمدن فلو لا الحياة الاجتماعية لكان لنا منطق غير هذا . ولعلنا اذ ذاك لا نحتاج الى المنطق أبداً

٤ — أما افعالنا فمختلفة صورها أيضاً وتتبدل بتبدل الحياة الاجتماعية فقد أثبت (موس) و (لفي برول) ان سلوك الانسان الابتدائي وبوادر هيجانه وافعاله مختلفة عن بوادر الانسان المتمدن لان الانسان الابتدائي مصهور في البيئة الاجتماعية أكثر من انصهار المتمدن فتضغطه البيئة وتقيده باعتبارات الدين والاخلاق والاداب والازياء ، وهذا جار في كل عصر الا أن الانسان الابتدائي اقل شخصية من المتمدن فيكون تضييق البيئة عليه أظهر وأقوى وتكون أفعاله أقل اختصاصاً به من افعال الانسان المتمدن . يتج من ذلك ان افاعيلنا متعلقة بالاوضاع الاجتماعية وان لكل زمان انماطاً من الفعل وضروباً من السلوك متناسبة مع شروط حياته

٥ — وما من شك في ان عواطفنا أيضاً تحمل آثار الحياة الاجتماعية ، فلا يشعر الانسان العصري بنفس العواطف التي كان يشعر بها الانسان الابتدائي . فلا العواطف العائلية ولا العواطف الوطنية بمستقرة على صورة واحدة بل هي في تبدل دائم حتى لقد تتبدل صورة الحب والذوق وشروط الصداقة وعاطفة الشرف فلا يكون لها في كل زمان منزلة واحدة .

٢ — تعليل هذا التأثير

لا يكتفي العالم بمشاهدة الحوادث بل يريد تعليلها ولما كان الايضاح العلمي هو ربط الحوادث بعضها ببعض كان هم علماء النفس في ايضاح هذه الاثار الاجتماعية ربطها بمبادىء بسيطة وعلائق عامة . وهم في ذلك على مذهبين فمنهم من يقول ان الامور الاجتماعية تنحل الى عناصر نفسية وانه يمكن تعليل كل حادثة اجتماعية بانتقال الاثر النفسي من شخص الى آخر بالتقليد والتلقين وان قوانين الحياة النفسية الفردية كافية لايضـــاح الامور الاجتماعية وتسمى هذه النظرية بالنظرية النفسية Psychologisme - ومنهم من يقول ان هناك حياة اجتماعية ذات صفات خاصة فلا تنحل أمورها الى عناصر نفسية فردية بل تخضع لنواميس جديدة لا توضحها نواميس النفس الفردية فتؤثر في حياة الافراد كما تؤثر الطبيعة في الجسد وعلى ذلك فان البسيكولوجيا متعلقة بعلم الاجتماع لانه لا يمكن ايضاح حقيقة الفرد الا اذا نسب الى تأثير الحياة الاجتماعية فيه وتسمى هذه النظرية بالنظرية الاجتماعية Sociologisme

ولنبحث الان في كل من هذين المذهبين :

١ ـ المذهب النفسي

وهو مذهب الفيلسوف « تارد Gabriel Tard » فقد زعم ان التقليد حادثة كلية تشمل جميع الكائنات ، تنتقل الاحوال النفسية من شخص الى آخر بالتقليد كما ينتقل النور أو الصوت من وسط الى آخر بالاهتزاز . فالفرد يقلد قبل كل شيء نفسه كما في العادة والذاكرة ثم يقلد غيره فالنائم يقلد المنوم والصغير يقلد الكبير و الفقير يقلد الغني والضعيف يقلد القوي والاحفاد يقلدون الاجداد وتقليد النائم للمنوم أول الحوادث الاجتماعية البسيطة أو هو كما قيل نقطة الاتصـال بين علم النفس و علم الاجتماع أما تقليد الاحفاد للاجداد فهو حادثة مركبة لا تنحل الى الغريزة بل يدخل فيها كثير من العناصر الذهنية ومن هذا التقليد تتولد العادات الاجتماعية

لانها ميراث الماضي ومن تقليد الناس بعضهم بعضا في الحاضر تتولد الازياء حتى الاختراع وما فيه من اسباب الرقي الاجتماعي فلو لا التقليد لما صار حادثة اجتماعية فالحوادث الاجتماعية هي اذن حوادث نفسية وانما تنتشر بين الافراد بالتقليد فلا يوجد في الحياة الاجتماعية حادثة لا اساس لها في الافراد بل الكل مؤلف من الاجزاء. وما يصح بالنسبة الى الفرد يصح بالنسبة الى غيره وليس علم الاجتماع سوى باب من ابواب علم النفس .

ولنبين الان كيف تنتقل الحوادث النفسية من شخص الى آخر وكيف تصبح اجتماعية عند ذيوعها وانتشارها بين الافراد .

١ ـ البرهان والاقناع ـ يمكنني نقل افكاري الى شخص آخر اما بالبرهان واما بالاقناع وفرقوا بين البرهان والاقناع بقولهم ان الاول مؤسس على الادلة العقلية فقط اما الثاني فمبني على العاطفة . غاية البرهان ذيوع الحقيقة فقط بصورة مستقلة عن الشخص اما غاية الاقناع فتسخير عقل المخاطب وتعجيزه وانقياد بضاعته فلا يقدر على الاعتراض ، لا لان الامر قد استبان له ووضح بل لانه لم يبق عنده ما يعترض به على خصمه . فطريقة البرهان هي طريقة العلم والتعلم اما طريقة الاقناع فهي منهج رؤساء الاحزاب والخطباء والرسل اولئك يعلمون الحقائق بالبراهين العقلية وهؤلاء ينشرون آراءهم السياسية والدينية بكل وسائل الاقناع .

٢ ـ الكشف ـ اذا تهيأت النفوس واستعدت لقبول الافكار الجديدة كان انتقالها اسرع واقوى حتى لقد يشبه الوحي المفاجىء والالهام ولذلك فقد سميت هذه الطريقة بالكشف . وقد يكون الكشف عقلياً وقد يكون انفعالياً . ولنأت بامثلة نوضح بها هذين النوعين .

الكشف العقلي : احسن مثال يدل ذلك حكاية الشيخ الرئيس ابي علي ابن سينا وكشفه عن اغراض ارسطو في كتاب ما بعد الطبيعة

قال الشيخ الرئيس :

« قرأت كتاب ما بعد الطبيعة فما كنت افهم ما فيه ، والتبس علي غرض واضعه

حتى اعدت قراءته اربعين مرة ، وصار لي محفوظاً وانا مع ذلك لا افهمه ولا اعرف المقصود به ، وايست من نفسي ، وقلت هذا الكتاب لا سبيل الى فهمه واذ انا في يوم من الايام ، حضرت وقت العصر في الوراقين وبيد دلال مجلد ينادي عليه فعرضه علي فرددته رد متبرم معتقداً ان لا فائدة لي في هذا العلم ، فقال لي اشتر هذا فانه رخيص ابيعكه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج الى ثمنه . فاشتريته فاذا هو كتاب « ابي نصر الفارابي » في اغراض كتاب ما بعد الطبيعة . ورجعت الى بيتي واسرعت قراءته فانفتح علي في الوقت اغراض ذلك الكتاب ، بسبب انه كان لي محفوظاً على ظهر القلب وفرحت بذلك وتصدقت في ثاني يوم بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى » (١)

الكشف الانفعالي : احسن مثال يدل على ذلك اسلام عمر بن الخطاب : وكنت من اشد الناس على رسول الله (صلعم) فبينا انا يوما في بعض طرق مكة اذ لقيني رجل من قريش فقال اين تذهب يا ابن الخطاب انت تزعم انك هكذا وقد دخل عليك هذا الامر في بيتك قلت وما ذاك قال اختك قد صبأت . . فجئت حتى قرعت الباب وكان القوم جلوساً يقرأون القرآن في صحيفة معهم فلما سمعوا صوتي تبادروا واختفوا وتركوا او نسوا الصحيفة من ايديهم فقامت المرأة ففتحت لي فقلت يا عدوة نفسها قد بلغني انك صبوت فارفع شيئاً في يدي فاضربها فسال الدم فلما رأت المرأة الدم بكت ثم قالت يا ابن الخطاب ما كنت فاعلا فافعل فقد اسلمت . فدخلت وانا مغضب فجلست على السرير فنظرت فاذا بكتاب في ناحية البيت فقلت ما هذا الكتاب اعطينيه فقالت لا اعطيك لست من اهله فلم ازل بها حتى اعطتنيه فاذا فيه « بسم الله الرحمن الرحيم » فلما مررت بالرحمن الرحيم ذعرت ورميت بالصحيفة من يدي ثم رجعت الي نفسي فاذا فيها « سبح لله ما في السموات والارض وهو العزيز الحكيم » قال فكلما مررت باسم من اسماء الله عز وجل ذعرت ثم ارجع الي نفسي حتى بلغت « آمنوا بالله ورسوله وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » ، حتى بلغت الى قوله « ان كنتم

(١) نقلا عن ابن ابي اصيبعة وابن خلكان .

مؤمنين ، فقلت اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمداً رسول الله ، (١)

وسبب هذا الكشف ان للحوادث اللاشعورية في حياة النفس الشاعرة الشان الاول وهي بواعث خفية غامضة تدفع الانسان الى الحركة من غير ان يفقه شيئاً من اسباب ظهورها .

٣ ـ التلقين ــ . و من الامور التي تدل على انتقال الحالات النفسية من شخص الى آخر حالات التلقين و هو اشبه بالتقليد الا انه يختلف عنه لان المقلد قـد يقلد عن ارادة من غير ان يكون للمثال الذي يقلده علم به اما التلقين فيكون دائما بارادة الملقن ولا يكون للمتلقن علم او رغبة في انتقال تلك الاحوال اليه . وقـد عرفوه بقولهم هو ضغط ادبي يضيق به الملقن على نفس المتلقن ليكرهها على اعتناق بعض الحالات (٢) واحسن مثال يدل على هذا الضغط الادبي حالة التلقين المغنطيسي فالمنوم يحدث في نفس النائم جميع الحالات التي يريدها حتى لقد يؤثر في احساسه وادراكه فيخيل الى النائم نوماً مغنطيسياً ان كل ما يقوله المنوم حق فيتوهم الموجود معدوما والمعدوم موجوداً وتتوقف فيه ملكة الانتقاد والاعتراض . وهذه القدرة على التلقين لا يتصف بها كل انسان بل هي خاصة من الخواص السحرية التي تبعث على اكتساب السلطان ، الا ترى ان الناس لا يصغون في المجالس الى كل متكلم وانهم لا يصيخون بسمعهم الا للذي له سلطان مبين ؟ فلا يسير دفة الكلام الا من له قدرة على تلقين سامعيه وليس عمل قوة الذكاء وسعة الاطلاع كافيا بل قد يكون الانسان عالماً ذكياً من غير ان يكسبه ذلك سلطانا مبيناً . وهذا السلطان لا يكون للانسان الا اذا كان قوي الارادة حاد النظر ظاهر الصوت حسن الاشارة غير منقوص البيان وكلما كان اختيار الالفاظ اشرف واكرم كان السلطان في الدلالة ابين وانور . ومتى كان المتكلم ثابت الجنان رابط الجأش كان تاثيره في السامعين اشد واقوى . وربما كان للمعرفة بساعات القول واعتدال الشمائل ونقاوة المهجة وطول الصمت وتقدم السن

(١) رفيق العظم ، اشهر مشاهير الاسلام مج ١ ـ جز ٣٠ ص ـ ١٨٨ ابن الاثير تاريخ الكامل جز ٢ ـ ص ٣١

(٢) الفرد بنه ، قابلية التلقين مقال نشر في المجلة النفسية ١٩٩٨ ، راجع [دوماس] المطول مج ـ ٢ ص ـ ٢٠٤

وجمال الصورة تأثير ايضاً . ولكن قد تؤدي هذه الصفات الاخيرة الى الزهد في كلام الخطيب اذا كان كلامه بعيداً عن الصواب قليل البلاغة .

قال سهل بن هرون :(١)

« لو ان رجلين خطبا او تحدثا او احتجا او وصفا ، وكان احدهما جميلا جليلا بهيا ذا لباس نبيلا ، وذا حسب شريفا ، وكان الاخر قليلا قميئاً ، وباذ الهيئة ذميماً ، وخامل الذكر مجهولا ثم كان كلاهما في مقدار واحد من البلاغة وفي وزن واحد من الصواب لتصدع عنهما الجمع وعامتهم تقضي للقليل الذميم على النبيل الجسيم وللباذ الهيئة على ذي الهيئة ولشغلهم التعجب منه عن مساواة صاحبه ولصار التعجب منه سبباً للعجب به ، ولكان الاكثار في شأنه علة للاكثار في مدحه ، لان النفوس كانت له احقر ومنه أيئس ومن حسده ابعد »

وكلما ازداد عدد الملقنين صار تاثيرهم في سامعهم اقوى ، فاذا تضاعفت العيون الشاخصة اليك كانت ابعد في الاصابة منك .

لصاحب السلطان في نفسه ولهجته ونبرات صوته وكبريائه ارادة قوية وعاطفة غلابة وايمان شديد وخيال واسع . ومعظم الناس لا يركنون الا الى الخيال لان نفوسهم ضعيفة مقيدة بسلاسل الاوهام .

ولسنا الان بصدد تحليل السلطة الى عناصرها النفسية فنقتصر اذن على القول انها نسبية لا تتعلق بالملقن وحده بل تتبع حالة المتلقن . ولطالما لقن الانسان نفسه وكان خضوعه لتلقين نفسه اقوى من خضوعه لتلقين غيره ولربما اختلف التلقين بالنسبة الى السن ايضاً فاذا الكبار كانوا اقوى تلقيناً من الصغار كان الصغار اقوى منهم تلقنا ولربما اختلف ذلك ايضاً بالنسبة للرجل والمرأة فتنال اوهام النساء من الرجال ما لا تناله اوهام الرجال من النساء . ومن نشأ على الطاعة العمياء كان الى التلقن اقرب . فالجهل والشباب والخجل والضعف والسذاجة والركود الذهني كل ذلك يقوي قابلية التلقن . ولذلك كان ارباب الوظائف اقرب الى التأثر بالتنويم المغناطيسي من النساء العصبيات لانهم تعودوا الطاعة العمياء والنظام الميكانيكي .

---

(١) الجاحظ . البيان والتبيين جزء ١ ص ٧٦

فها انت ترى ان الحالات النفسية لا تبقى محصورة في شخص واحد بل تنتقل من شخص الى آخر فاذا اشترك فيها جماعة من الناس صارت حوادث اجتماعية وقد ذكرنا بعض الامثلة للدلالة على هذا الانتقال ولولا ضيق المقام لا كثرنا منها الا اننا نقتصر على هذا المقدار و نستنتج مما تقدم ان (تارد) يجعل علم الاجتماع تابعاً لعلم النفس لانه يجد لكل حادثة اجتماعية علة نفسية فردية و يبين لنا كيف تنتقل هذه الاحوال الفردية من شخص الى آخر بالاقناع والكشف و التقليد والتلقين وغير ذلك فما من امر اجتماعي الا يمكن تعليله بنواميس الحياة النفسية ، ولذلك كانت طريقة علم النفس خير ما يسلكه الاجتماعيون في مباحثهم ، وهي طريقة المشاهدة الداخلية التي يتوصل بها الى الحقائق الاجتماعية ، و لما كانت هذه الحقائق اشياء ذهنية مشتركة جارية في نفوسنا او نفوس الناس كانت النفس خير مرآة نشاهد فيها حوادث الاجتماع .

ب . — المذهب الاجتماعي (١)

رأيت ان المذهب النفسي يعلل الحوادث الاجتماعية بالبواعث النفسية و يرى ان انتقال هذه البواعث من شخص الى آخر كاف لاشتراك لفيف من الناس في صفة واحدة . وقد بحثنا في كيفية انتقال الحوادث النفسية و ذيوعها وظهر لنا اثناء البحث ان هناك ناحية جديدة لا بد للباحث النفسي من الرجوع اليها .

ولكن هل يؤدي البحث في هذه الناحية الى معرفة حقيقة النفس . الا يبقى هناك مميزات اجتماعية مكتسبة لا يظهرها التحليل النفسي؟ ذلك ما صار اليه الاجتماعيون فقد اثبتوا موجوداً اجتماعياً اعلى من الموجود الفردي وزعموا ان هذا الموجود الاجتماعي يتألف من اتحاد الافراد لا من تراكمهم بعضهم فوق بعض .

قال جوستاف لوبون :

« في بعض الظروف يتولد في الجمع من الناس صفات تخالف كثيراً صفات الافراد المؤلف هو منها حيث تختفي الذات الشاعرة وتتوجه مشاعر جميع الافراد نحو صوب واحد فتتولد من ذلك روح عامة وقتية بالضرورة الا انها ذات صفات مميزة واضحة تمام الوضوح وحينئذ يصير ذلك الجمع لفيفاً مخصوصاً لم اجد لتسميته

(١) رئيس المذهب الاجتماعي الفرنسي هو دوركهايم Durkheim

كلمة اليق من لفظ الجماعة المنظمة او الجماعة النفسية فكأن ذلك اللفيف ذات واحدة وبذلك يصير خاضعاً لناموس الوحدة الفكرية الذي تخضع الجماعات لحكمه ، (١)

تمتاز الجماعة بالروح العامة التي تتولد من اتحاد الافراد واتجاههم نحو غاية واحدة وهذه الروح العامة تؤثر في نمط الشعور والتفكير والعمل الفردي .

« اهم ما تمتاز به الجماعة وجود روح عامة تجعل جميع افرادها يشعرون ويفكرون ويعملون بكيفية تخالف تمام المخالفة الكيفية التي يشعر و يفكر ويعمل بها كل واحد منهم على انفراده وذلك كيفما كان اولئك الافراد وكيفما تباينوا اواتفقوا في احوال معيشتهم وفي اعمالهم اليومية وفي اخلاقهم ومداركهم وعلة ذلك مجرد انضمامهم الى بعضهم وصيرورتهم جماعة واحدة ومن الافكار والمشاعر مالا يتولد او يتحول فيخرج من عالم القوة الى عالم الفعل الا عند الفرد في الجماعة . فالجماعة ذات متألفة من عناصر مختلفة اتصل بعضها ببعض الى اجل كخليات الجسم الحي الـــذي ولدت باتصالها ذاتاً اخرى لها صفات غير صفات كل خلية منها . الاترى انك اذا جمعت جوهرين مثل القواعد والاحماض تولد عن اجتماعهما جسم جديد ذو خواص تخالف تماماً خواص كل واحد من الجوهرين ؟ » (٢) ولما ولدت العناصر باتحادهـا حوادث جديدة كانت هذه الحوادث موجودة في الكل المؤلف من تلك العناصر لا في العناصر على انفرادها وقد طبق (دوركهايم) هذا المبدأ عـــلى الجماعات فقال (٢) اذا ولد الاجتماع حوادث جديدة تخالف ما يجري في مشاعر الافراد ارتكزت هذه الحوادث الجديدة على الاجتماع نفسه لا على الافراد المؤلف هو منهم . فالحوادث الاجتماعية لا تخالف الحوادث النفسية بالكيفية فحسب بل تخالفها بالاساس الذي ترتكز عليه ، والجمع من الناس موجود خاص له روحه العامة وصفاته المميزة وعاداته وتقاليده وقد سمى علماء الاجتماع هذه الروح العـــامة بالشعور المشترك « Conscience collective » وفرقوا بينها وبين الروح الفردية . ولما كانت هذه الروح الفردية نابتة داخل البيئة الاجتماعية كان البحث فيها عـــلى الطريقة الاجتماعية اتم واتقن ، وهذا

(١) جوستاف لوبون « روح الاجتماع » تعريب احمد فتحي زغلول الطبعة الثانية ص - ٢٤

(٢) جوستاف لوبون روح الاجتماع ص - ٢٧

(٣) دوركهايم ، قواعد الطريقة الاجتماعية Régles dela méthode Sociologipue ص - ١٥ ١٦

يبعث على بيان الاثر الاجتماعي في كل حالة نفسية مركبة

فها انت ترى ان الجماعة مؤلفة من الافراد ويتشابه الافراد بكثير من العناصر الشعورية واللاشعورية ولكن ما هي اسباب تولد هذه الصفات الخاصة في الجماعات ؟

لقد جمع جوستاف لو بون بعض هذه الاسباب . قال :

فالسبب الاول ان الفرد يكتسب من وجوده في وسط الجمع قوة جديدة تشجعه على الاسترسال في امياله فلا يكبح جماح نفسه لان الجماعة لا تسأل عن افعالها حتى لقد قال المثل اللاتيني « الشيوخ رجال صالحون اما مجلس الشيوخ فهو بهيمة رديئة »

والسبب الثاني هو العدوى وهي من فصيلة الحوادث المغنطيسية وكل عمل يصدر عن الجماعة فهو معد مما فيه فيضحي الفرد بمصلحته الخاصة في سبيل المصلحة العامة وهذه قابلية فردية يزيد سحر الجماعة في قوتها .

والسبب الثالث قابلية التأثر ، فلا يلبث الفرد ان يصير في حالة خاصة تقرب كثيراً من حالة الشخص النائم نوماً مغنطيسياً بين يدي المنوم وذلك بتأثير السيالات التي تصل اليه من الجماعة .

كل ذلك يدلنا على ان الفرد يكتسب من البيئة الاجتماعية صفات خاصة فيتخلق باخلاق جديدة فهو لم يعد هو بل صار موجوداً جديداً تحت تأثير الروح العامة .

ولسنا نتصور هذه الروح العامة على الطريقة المتافيزيكية مفارقـــة للارواح الفردية بل نعتقد انها مجموع تصورات وعواطف مشتركة وهي موجودة خارج الافراد وقبلهم فلا تزول بزوالهم بل تنتقل منهم الى الاحفاد كما انتقلت اليهم من الاجداد فالاعتقادات الدينية والاعتبارات الخلقية ومقولات العقل كلها موجودة في الحوض الاجتماعي المشترك فيغترفها الفرد منه ويكيفها بحسب طبيعته الشخصية . الا ترى ان الاعتقادات مختلفة بحسب الجماعات فلا يمكن ايضاح هذا الاعتقاد او تلك العاطفة الا ببيان الشروط الاجتماعية التي تقيدت بها لان الفرد غريق في البيئة الاجتماعية فالعاطفة العائلية والعاطفة الدينية والعاطفة الوطنية تتبع صورة البيئة المحيطة بها حتى لقد زعم دوركهايم ان العقل والنطق والعلم والفن والديانة قد تولدت

كلها من الهيئة الاجتماعية ، فليس علم الاجتماع كما زعم (تارد) من لواحق علم النفس بل ان علم النفس مدين لعلم الاجتماع

ج - مناقشة هذين المذهبين

لا نأمل في مناقشة هذين المذهبين الا بيان الطريقة التي ينبغي للباحث النفسي اتباعها ، وسنعود الى مناقشتهما من الوجهة الفلسفية في المنطق .

فنقول في المذهب النفسي ان طريقته معقولة وقد عادت على علم النفس بنفع عظيم . ولولا انه يركب في ايضاح الحوادث الاجتماعية مركباً صعباً لكانت طريقته خير ما يمكن سلوكه لانه يبين لنا كيف تؤثر النفس في النفس بالتقليد والتلقين والاقناع والكشف ولكن هذا التأثير المتبادل بين الاشخاص يقصر عن ايضاح جميع الحوادث النفسية . الا ترى ان هنالك حالات نفسية لا يمكن ايضاحها الا بتأثير الهيئة الاجتماعية في الافراد ؟ وقد ذكرنا ان الهيئة الاجتماعية موجود خاص له روحه العامة وشعوره المشترك فهل يعدو الفرد ان يكون ذا حلية اجتماعية على اختلاف احواله النفسية ؟ وهذا التأثير الاجتماعي يخالف (تارد) فيه (دوركهايم) فقد قال تارد : الانسان موجود اجتماعي ملقح بالموجود الحيوي وقال دوركهايم الانسان موجودان احدهما شخصي اساسه الجسد ، والاخر اجتماعي مكتسب

ولما كانت طبيعة الشخص الفردية لا تدرك الا بعد حصر العناصر الاجتماعية الموجودة فيه كانت طريقة دوركهايم الاجتماعية احسن دلالة على حقيقة الانسان لانها تبين لنا ما هي الاحوال النفسية المكتسبة من تأثير الجماعة فتضمها الى العناصر الفردية وتكون للانسان صورة اجتماعية اتم من الصورة النفسية .

على اننا نقيد الطريقة الاجتماعية بتنبيهين :

١ - لقد غالى دوركهايم في ذكر تأثير الهيئة الاجتماعية فجعلها ام العقل والذكاء والارادة والدين والاخلاق والعلم والفن فهذه الصفات الانسانية المتولدة من الاجتماع تنضم الى الطبيعة الحيوية وتكون معها في شخص واحد موجودين مختلفين احدهما اجتماعي والاخر فردي . وهذا لا يخلو من المبالغة لانه يجرد الفرد المنفصل عن

الهيئة الاجتماعية من كل عناصر الانسانية . ولولا الاستعداد الطبيعي الموجود في الافراد لما ولدت الهيئة الاجتماعية كل هذه الاثار ولربما كان لافاعيل الذهن المركبه ولاوضاع الاجتماع اساس حيوي مرتكز على طبيعة الفرد واستعداده . فالتداخل بين الاثار الحيوية والاثار الاجتماعية تام فلا تعرف حقيقة احدها الا اذا نسب الى الاخر

ونقول ايضاً ان تأثير الهيئة الاجتماعية لا يطل عمل الفرد ، فتارة يكون الفرد مصبوراً في البيئة فتضيق الهيئة الاجتماعية عليه وتبعثه على التحلي عن غير ارادة باخلاقها وعاداتها وعقائدها وتارة يشعر الفرد بعمله الشخصي فيناهض البيئة بارادته ولا يقبل ما يصل اليه من العادات والعقائد الا بعد اعمال الفكر والانتقاد فيوازن بينها فاما ان يردها واما ان يقبلها فاذا قبلها اسندها الى العقل والتجربة . وهناك شروط اجتماعية لظهور هذا الشعور وهذا الفكر الانتقادي ينتقل الفرد بها من حالة الانفعال الى حالة فعل ، فيصبح مالكاً قياد نفسه لا تمر به حادثة اجتماعية الا فكر فيها ، وهذا يقتضي درجة عالية من التطور الاجتماعي

وقصارى القول لا يمكن فهم حياة النفس الا اذا نسبت الى العامل الحيوي تارة والى العامل الاجتماعي تارة اخرى فكما ان الحوادث النفسية لا تنحل الى عوامل حيوية فكذلك لا يمكن ايضاحها بالعوامل الاجتماعية وحدها .

وربما كان لهذا الشعور المنبثق ضمن هذه الشرائط الاجتماعية ذات مفارقة ، الا اننا لا نريد الان ان نبحث فيها وانما نقول ان لظهور الشخصية الشاعرة واستقلالها عن الجماعة عملا كبيراً في الحياة ، ولولا شعور الانسان باستقلاله ومقاومته للبيئة الاجتماعيه وظهور شخصيته لكان العامل الاجتماعي كافياً لايضاح طبيعته النفسية ، الا ان انبثاق الشعور واثبات الذات وتكون الشخصية واستقلالها عن العوامل الاجتماعيه لا بل ومقاومتها لها كل ذلك دليل على ان هنالك عاملا نفسياً ينبغي البحث فيه بطرائق خاصة واساليب متنوعة وسنأتي في الفصل الاتي على مجمل الطرائق التي ينبغي سلوكها في دراسة هذا العامل النفسي .

١ — المصادر

1 - G. Tarde : a) Etude de psychologie sociale, b) Logique sociale c) Lois de l'imitation . d) Les lois sociales e) L'opinion et la foule. 2- Durkheim : a) De la division du travail social. b) Les règles de la méthode sociologique c) Le suicide . d) sociologie et philosophie 3- G. Dumas, Traité de psycohologie t. II , p. 765-810 4 - Marcel Mauss, Rapports réels et pratiques de la paychologie et de la sociologie [in. journal de psych. 15 déc. 1924] 5- Lacombe La thèse sociologique en psychologie [in. Revue métaphysique 1926] 6 - Essertier Psychologie et sociologie 7- Ch. Blondel, Introduction à la psycho. collective (coll. A. Colin) 8 - R. Hubert, La peycho-sociologie et le problème de la conscience (in. Revue méta. 1922) 9 - Piaget; Logique génétique et sociologie (Ibid.)

راجع ايضاً :

١ - لو بون ، روح الاجتماع ، تعريب احمد فتحي زغلول

٢ - الجاحظ ، البيان والتبيين

٣ - رفيق العظم ، اشهر مشاهير الاسلام

٤ - ابن سينا ، منطق المشرقيين .

٢ — تمارين ومناقشات شفاهية

١ - صف ما تشعر به من الاحوال النفسية عند الانتقال من بيئة اجتماعية الى اخرى .

٢ - صف ما تعانيه من العذاب عند ترجمة نص عربي الى لغة اجنبية .

٣ - ناقش راي دوركهايم في اثينية الطبيعة الانسانية

٣ - الانشاء الفلسفي

١ - ماهو تأثير الاجتماع في الافراد ؟ (بكالوريا ، ستراز بورغ ١٩٢٧)

٢ - أوضح وناقش رأي (لفي برول) : كل ما لا ينحل من حياة النفس الى امور فيسيولوجية هو من طبيعة اجتماعية (بكالوريا رمن ١٩٢٧)

٣ - ما هو نصيب الاجتماع من الحياة النفسية (بكالوريا ، باريز ١٩٢٧)

٤ - كيف يمكن اكتساب السلطان ؟



الفصل الرابع

طريقة علم النفس

اردنا من البحث في طريقة علم النفس ان نبين المناهج التي يسير عليها العلماء في مباحثهم ونحقق قيمتها العلمية. فقد دلت مباحثنا السابقة على ان خير طريقة يمكن اتباعها فيه هي الطريقة التجريبية . ولكن الطريقة التجريبية مؤلفة من الملاحظة والتجريب وتحديد النواميس وامتحانها ، فهل يمكن انطباق ذلك كله على علم النفس وما هي قيمة النواميس النفسية وما هو اساسها ، لا بل ما هو نصيبها من اليقين ؟ ذلك ما نريد بيانه في هذا الفصل .

١ — الملاحظة في علم النفس

البسيكولوجيا علم تجريبي تبنى نواميسه على مشاهدة الحوادث النفسية ، الا ان الحوادث النفسية ليست خارجية كسائر الحوادث الطبيعية ، بل هي داخلية نطلع عليها بالشعور .

وقد نطلع ايضاً على الحوادث النفسية التي يشعر بها غيرنا الا ان هذا الاطلاع ليس شخصياً لاننا لا ندرك حوادث النفس به الا اذا استطعنا تفسير الاشارات والعلائم التي تبدو على الآخرين

فاذا عمدنا الى شعورنا في ادراك الحوادث النفسية كانت طريقة اطلاعنا شخصية واذا عمدنا الى تفسير بوادر الافعال وظواهر الحركات وما يرافقها من اشارات كانت طريقة اطلاعنا خارجية. ولذلك فقد قسم العلماء الملاحظة النفسية الى قسمين (١) ملاحظة شخصية داخلية (٢) وملاحظة موضوعية خارجية .

١ — الملاحظة الداخلية او الشخصية

الملاحظة الشخصية هي ملاحظة الانسان نفسه فيشعر باحواله الداخلية ويطلع على احساسه وادراكه وافكاره وارادته المنسجمة في جريان نفسه . فاما ان يطلع على هذه الحوادث الداخلية بالشعور العفوي واما ان يلاحظها بالشعور التأملي .

Spontaneous Consciousness

ا ـ الملاحظة العفوية

الملاحظة العفوية هي الملاحظة التي نطلع بها على الاشياء بصورة طبيعية من غير ان يكون فيها للتأمل اثر . فنشعر بما يجري في نفوسنا من الحوادث مباشرة ولا نحتاج في هذا الشعور الى انتباه ارادي .

ليست ملاحظة الحوادث النفسية شبيهة بملاحظة الحوادث الطبيعية لان الرائي في ملاحظة العالم المادي مختلف عن المرئي ، والعارف غير المعروف اما في الملاحظة النفسية فلا يختلف الرائي عن المرئي ولا العارف عن المعروف. بل الشخص المشاهد والشيء المشاهد كلاهما عين الاخر . انا الحزين انا المفكر . انا الراغب انا وحدي استطيع ان ادرك مباشرة عواطفي ، وافكاري ، ورغائبي ، فانا اذن الاحظ نفسي وكيف يستطيع غيري ان يدرك ما اشعر به ؟ ان معرفة الاخرين باحوالي النفسية معرفة منحرفة فلا يدركون ما بي الا بالكلام والاشارات التي ابديها وكيف يعرفون حقيقة ما اشعر به وانا لست هم ؟ ان الرجل الذي لم يشعر في حياته كلها بخوف او بغضب لا يستطيع ابداً تفسير الاشارات البادية على وجه الخائف ولا فهم وصف الغضب . وهل يتأتى للاكمه ادراك الالوان ام هل يستطيع الاصم فهم الانغام فلولا الشعور لكانت الحياة النفسية بالنسبة الينا غير موجودة. ولما كان الشعور غير مفارق لحوادثه كان الاطلاع به خلواً من الاضاليل والاوهام. للبصر اوهام وللسمع اوهام اما الشعور فـلا خطأ ولا ضلال فيه. الرغائب والارادات والاحلام كلها حقائق بالنسبة الى الشعور . وكذلك آلام المريض الخيالي فهي بالنسبة اليه حقيقية

عـلى أن هذه الاحوال الثابتة بالنسبة الى الشعور ليست صادقة بالنسبة الى حقيقة الوجود الخارجي . فقد أحس وأريد وأعتقد من غير أن يكون ذلك دليلا على وجود حقيقي فلا شيء يضمن لي إذن أن هذه العاطفة التي أشعر بها مستندة الى أساس ولا يدل عجز الشعور عن التحليل على بساطة الحوادث النفسية . فكم رجل كان يحسب نفسه شجاعاً حتى اذا لقي شيئاً من المخاوف انكشف عيبه للناس وانقلبت شجاعته الوهمية الى جبن (١) وكم عاشق كان يظن نفسه متيماً فاذ هو أبعد الناس

(١) جورج دوماس Traité ج ـ ١ ص ـ ١٥

عن الحب . فالمشاهدة الداخلية تدل على وجود الحادث النفسي بالنسبة الى الشعور ولكنها لا تثبت صحة هذا الحادث .

ومهما تظهر الحوادث النفسية بسيطة تجدها بعد النظر مؤلفة من عناصر مختلفة فيخالط الادراكات الحاضرة ذكريات ويمازج العواطف افكار وخيالات ألم تر ان احوالنا النفسية متصلة بعضها ببعض فتبقى آثار الحوادث السابقة في الحوادث اللاحقة كأنما الحاضر مثقل بالماضي فلا يفعل الانسان شيئاً الا يكون للزمان فيه أثر فتغير العادة والذاكرة والخيال حقيقة الشيء المدرك ونظن ان ادراكنا حدس مباشر مع ان الذاكرة والخيال وتداعي الافكار والعادة تهب الشيء الحاضر صورة خاصة . فبينا أنا لا أدرك العالم الخارجي الا على هذه الصورة المنحرفة تجدني أحسب ادراكي مباشراً . وتراني أعتقد اني أنهيت هذا العمل أو ذاك ولا يكون اعتقادي الا خيالا ووهماً باطلا . — اضف الى ذلك ان كل حادثة نفسية تحتوي على عناصر مختلفة : انفعالية وعقلية وارادية ، فلا يكشف الشعور العفوي عنها بل يرينا اياها مبهمة مركبة فلا تستبين عناصرها الا بعد التأمل والتحليل — وجملة القول ان الشعور العفوي لا يقوم بما تقتضيه المشاهدة الداخلية لانه لا ينير مسرح النفس بدرجة واحدة بل يتفاوت فيه وضوح الحوادث النفسية فيبعث ذلك على الاهتمام بالحوادث المنيرة الموجودة في السطح الاول دون الحوادث المظلمة البعيدة ؛ مع انه قد يكون لهذه الحوادث البعيدة أثر عظيم في تبدل الاحوال النفسية .

فها انت ترى انه لا يمكن الاعتماد على الشعور العفوي في تحليل الحوادث النفسيه فينبغي اذاً للباحث النفسي ان يضم الى هذه الملاحظة العفوية ملاحظة الشعور التأملي

ب — التأمل الداخلي .

يستنتج من محاذير الملاحظة العفوية ان الرجوع الى التأمل الداخلي ضروري لتحليل الحوادث النفسية . والتأمل الداخلي (Introspection) هو امعان النظر في حوادث الشعور : وضبط صفاتها ، مع تقريبها بعضها من بعض ، وكشف قوانينها ولكن هل يمكن انطباق هذه الطريقة على علم النفس ، وهل تستطيع النفس أن

تلاحظ ذاتها ؟ اليس الرائي في ذلك هو عين المرئي ، العارف هو المعروف ، وكيف يفكر الانسان في أحواله الداخلية ، وهو ان فكر فيها بدل من صفاتها . وكيف يثق في ملاحظته برأي نفسه وهي في كل وقت عرضة للخطأ والضلال ؟ ولذلك اعترض بعض الفلاسفة على هذا التأمل الداخلي ويمكن جمع اعتراضاتهم في هاتين الفقرتين

١ — الاعتراض الداخلي

قال (بيهرلرو) التأمل الداخلي متناقض وعقيم ، والدليل على ذلك اتحاد الذهني والعياني فيه ، لانه لا يمكننا ان نفكر اننا لا نفكر في شيء ، فاذا فكرنا في شيء شغلنا به ، ولم نلاحظ انفسنا في حالة التفكير وقال ايضاً إن انتباهنا الى ملاحظة نفسنا يهدم في الوقت نفسه انتباهنا الى موضوع الحادثة والعكس بالعكس فاذا اتجه نظرنا الى أنفسنا زالت ملاحظة الحادثة .

. كان رأي (اوغوست كونت) شبيهاً برأي (بيهرلرو) الا انه لم يثبت عدم امكان الملاحظة الداخلية بل قال انها غير علمية وهو القائل أيضاً الرائي لا يستطيع ان يرى نفسه - غير ان كلامه لا يحول دون إمكان الملاحظة الداخلية ، ولا يمنع وجود علم نفس تجريبي (١)

وفي الحق ان اعتراض (بيهرلرو) لا يهدم الملاحظة الداخلية وهو غير صحيح لان التجربة تثبت لنا امكانها اضف الى ذلك ان الحوادث النفسية معقدة مركبة كثيرة الاشتباك ، عظيمة الارتباط بعضها ببعض فلا يمكننا تحليلها وملاحظتها وتعيين أسبابها الحقيقية . انظر الى الخوف أو الغضب مثلا تجد فيهما دليلا على ما نقول . من ذا الذي يستطيع ان يدرك جميع شروط الخوف ويبين لنا درجة تعلقه بالجسد ومبلغ تأثيره فيه ويوضح لنا درجة ارتباطه بالاحوال النفسية الاخرى ؟ هبك اقترفت ذنباً ، ان فكرة الذنب تولد فيك عاطفة الندم ، وعاطفة الندم هذه تنعكس فتؤثر في فكرك وتحيي ذكرى الذنب الذي اقترفته وتجعله شديد الوقع كثير القسوة كأنما كل واحد من هذين الامرين علة الاخر .

فالتأمل الداخلي ممكن الا انه صعب جداً ولنذكر الان بعض هذه الصعوبات

١ — الصعوبات الناشئة عن المشاهد . — يقتضي التأمل الداخلي دقة في

(١) دوماس ، ص - ١٥

الملاحظة ومهارة في التحليل ، فلا يستطيع أن يقوم به الا كل دقيق الانتباه . والسبب في ذلك انصراف الانسان الى الاشياء المادية قبل الاشياء المعنوية .

قال هوفدينغ : « كان الانسان عملياً قبل أن صار نظرياً ، ويشترط في خيره وشره ان ينسى نفسه وينصرف بكليته الى العالم الخارجي . فشاهدة حياة الحيوان والانسان وملاحظة صور النبات وانواع الثمر مع حركات الاجرام السماوية أكثر قيمة من ملاحظة النفس في ضروب تنازع البقاء . ان اتخاذ قاعدة « اعرف نفسك » مبدأ ليقتضي درجة عالية من الثقافة » (١)

فالطفل والرجل الابتدائي كلاهما منصرف الى العالم الخارجي ، لا يفكر في ملاحظة نفسه . ومن منا يستطيع أن يفعل ذلك مرة في النهار ؟ اننا نفضل العمل على النظر . واذا تأملنا حياتنا الداخلية انكشفت عن مركبات لا يمكننا تبيين عناصرها الا بالتحليل الدقيق

على ان هناك طائفة من الناس اوتوا من التحليل النفسي ملكة دقيقة . فهم نفسيون بالفطرة (٢) يستطيعون أن يتعمقوا في التحليل ويشاهدوا ذاتهم ويصفوها وهي في نقاوتها الطبيعية .

٢ — الصعوبات الناشئة عن الشيء المشاهد — ان أحوال الشعور كثيرة الحركة سريعة التبدل . غير واضحة الاطراف ولذلك كان تحليلها صعباً وفحصها دقيقاً . كأنما النفس صفيحة تصوير شمسي تمر الاشياء أمامها بسرعة فلا ترسم عليها الا اشكالا مبهمة ، ولو كانت الحوادث النفسية تعود بذاتها الى ساحة الشعور لامكن تكرار المشاهدة ولسهل ايضاح الملاحظات الاولى بالملاحظات الثانية . لكننا نعلم ان الحادثة النفسية لا ترجع بذاتها الى النفس ، واذا عادت كانت صفاتها الثانية غير صفاتها الاولى ، لاننا لا نبقى على حال واحدة أبداً ، بل نتبدل في كل لحظة .

٣ — الصعوبات الناشئة عن اداة المشاهدة . — لانستطيع ان نتأمل ذاتنا الا

---

(١) هوفدينغ ، البسيكولوجيا المؤسسة على التجربة ، ص ٣

(٢) كان ريبو (Ribot) يسميهم [Psychologues-nés]

اذا استعنا بالانتباه والذاكرة، أما الانتباه فيبعث على زوال الحوادث الشعورية شيئاً فشيئاً وأما الذاكرة فغير صادقة فتبدل من حقيقة الحادثة وتغير الشيء المشاهد عند النظر اليه والتفكير فيه .

٤ ـ بعض الصعوبات الاخرى ـ أضف الى ذلك ان الانسان لا يستطيع أن يشاهد نفسه في الاحوال الشعورية الشديدة، كالهوى والغضب والخوف. ان الاحزان الشديدة اذا ساورت النفس ضيقت عليها نافذة النور، وعكرت صفوها والتأمل نفسه يضيق دائرة الشعور المنير فيصبح داخل الدائرة واضحاً ويبقى خارجها مظلماً ولذلك كانت ملاحظة الحوادث الواضحة المنيرة اقرب الى تأملنا من الحوادث المظلمة فنتنبه الى مركز الدائرة ونهمل ما يحيط بها من احوال النفس الفاعلة، ولو خلا الانسان بنفسه وتجرد من كل تصور سالف لسهل عليه أن يتأمل أحواله الداخلية بنقاوة الا انه يرى نفسه تحت تأثير العوامل السابقة فيختلط عنده الحاضر بالماضي ويخطىء في ادراك حقيقة ذاته .

٢ ـ الاعتراض الثاني

لا يطلعنا التأمل الداخلي الا على الاحوال الجزئية مع انه لا علم الا في الكليات والسبب في ذلك ان هذا التأمل محدود فلا ينطبق على الشخص المشاهد ولا يكشف الا عن الاحوال الشخصية الجزئية التي لا يمكن تعميمها .

قال (جوفروا) اذا قابلنا بين ماضينا وحاضرنا امكننا أن نميز المتغير الزائل من الثابت الدائم، الانسانية موجودة في كل انسان وصورة النوع موجودة في كل فرد ـ ولكن كيف نميز الكلي الملازم للانسانية من الجزئي الخاص بالفرد وحده أفلا نخطىء اذا اتبعنا هذا الحكم وصدقنا ما يقوله كل فرد عن نفسه ؟ الا يختلف تعريف الانسانية بالنسبة الى الكريم والبخيل والعالم والجاهل ؟ ولشد ما يكون الاختلاف عظيما بين رجل عاش وحيداً منفرداً ورجل خالط الناس وعرف اهواءهم ومطامعهم، فاي تعريف نفضل وأي رجل نصدق ـ كل ذلك يبعثنا على القول ان الطريقة الشخصية غير كافية، وانه لا يمكن الاطلاع على حقيقة الشعور وقوانين تطوره الا اذا خرجنا من دائرة الملاحظة الداخلية ونظرنا الى الآخرين

الطريقة الموضوعية

الطريقة الموضوعية هي ملاحظة الانسان غيره وهي اسهل من الملاحظة الداخلية حتى انك لتجد الطفل شغفاً بما يحيط به، يستهويه حب الاطلاع فيريد معرفة عواطف الاخرين وآرائهم فيه، وكلنا نشبه الاطفال في ذلك فاما أن نلاحظ الاخرين مباشرة واما أن نحلل آثارهم واعمالهم

١ — الملاحظة الخارجية المباشرة — ملاحظة الاخرين ممكنة في كل وقت. لان الانسان لا يعيش وحده فيستطيع أن ينظر الى الناس ويسمع كلامهم ويشاهد أفعالهم. فلقد جمع الروائيون وعلماء الاخلاق كثيراً من هذه الملاحظات وجدير بعالم النفس أن يتبع طريقتهم في ملاحظة أحوال الناس. نعم ان الاقوال والافعال لا تدل دائماً على حقيقة ما يعتقده الانسان، الا أن التجربة تعودنا تفسير مقاصد الناس وتحليل أفعالهم فتهيء لنا تجربتنا الداخلية ومعرفتنا باحوال نفسنا سبيل الاطلاع على حقيقة ما يشعر به الاخرون

ثم انه يمكن اكمال هذه الملاحظة المباشرة باستجواب الاخرين وسؤالهم كتابة عما يشعرون به. وطريقة الاستجواب هذه دقيقة جداً فقد نخطيء في وضع السؤال وقد نؤثر في المسؤل وقد تبدل الاجوبة وتبتعد عن معناها الحقيقي. ومن العلماء من يعمم هذه الطريقة بتنظيم تحريات نفسية فيرسل الى الافراد بضعة أسئلة يطلب منهم الجواب عليها كتابة ثم يجمع هذه الاجوبة فيدققها ويحللها ويصنفها ولقد عمد العلماء الى هذه الطريقة في دراسة الاستعداد ومعرفة انواع الذاكرة والوهم والتفكير مع علاقتها بالصور الذهنية. حتى لقد قال ريبو Ribot ان هذه الطريقة شبيهة بطريقة التصويت العام وهي طريقة قليلة الضبط لايمكن الوصول فيها الى يقين.

ومما يعين على اكمال الملاحظة الخارجية دراسة الجماعات، وقد راينا في الفصل السابق ماهو اثر الاجتماع في نفوس الافراد، فقد قال (نيتشه): ان ملاحظة الجماعات اكثر فائدة من ملاحظة الفرد للاطلاع على حقيقة الانسان، لان الفرد ضعيف فلا يستطيع ان يحقق رغائبه كالجماعات ولذلك كانت الجماعات اصدق من الافراد في اظهار رغائبها لانها اكثر منهم سذاجة.

ولم نبحث حتى الآن الا في نفسية الراشد ، فلم نبين شيئاً من صور الحياة الفكرية الابتدائية ، الا اننا نعلم ان حياتنا الفكرية الحاضرة قد تولدت من الحياة الفكرية الابتدائية . ولذلك كانت ملاحظة الاطفال والحيوانات متممة للملاحظة الخارجية لانها توضح نشوء الحياة النفسية البسيطة وتبين كيف تولدت الحركات الارادية من الحركات العفوية ، وكيف اكتسبت اللغة ونمت الحواس وارتقت العواطف حتى لقد دلت دراسة الحيوان على انه يمكن تفضيله على الانسان ببعض ملكاته

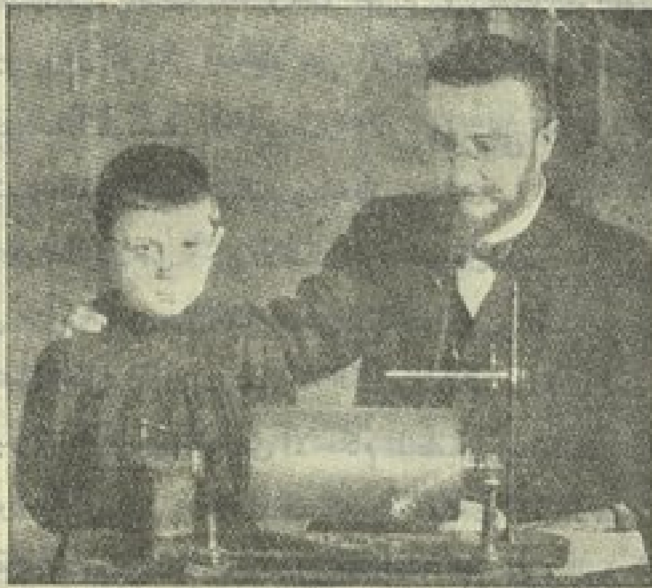
٢ - دراسة آثار الفكر البشري — الآثار تدل على الافكار . فمن آثار الفكر البشري اللغة والادب والفنون الجميلة .

فاللغة خير ما يدل من آثار الانسان على احوال النفس لان اللغة كما قال ليبنتز « هي مرآة النفس » ، وتحليل معاني الالفاظ ابين وافضل من اي شيء آخر في ايضاح افاعيل العقل . لان دراسة بناء الكلم واشتقاقه مع اعراب صوره المختلفة وتحليل العبارة وما تحتوي عليه من الاحكام المنطقية وبيان تطور المعاني والالفاظ كل ذلك يوصلنا الى دراسة الاحوال النفسية ، فكأن الالفاظ صور نفسية محسوسة تدل على عقلية الامم ولذلك كان تطور اللغة دالا على تطور الفكر لان اللغة مرآة العقل البشري . والمقابلة بين اللغات المختلفة دالة ايضاً على حالة التصور فيها لانها تؤدي بالضرورة الى تحليل الاداب . والاداب والفنون والعلوم هي حياة الافكار والعواطف ، ولذلك كانت صورها اكثر دلالة على المثل العليا من الآثار الانسانية الاخرى .

ومن الآثار التي تتمثل بها حياة الفكر البشري وفاعليته تكون الجماعات وتبدلها وانقلابها . فالحروب والثورات والاوضاع الاجتماعية ترجع صدى الافكار والعواطف ولما كان لكل زمان اوضاع اجتماعية وحالات نفسية خاصة كان التاريخ خير معاون لعلم النفس لانه يوسع ساحة البحث بما يجمعه من الحوادث العديدة فيسهل اكتشاف القوانين التي تخضع لها هذه الحوادث ويعين الخط البياني الذي رسمته اثناء تطورها .

٢ — التجريب في علم النفس

كل العلوم الطبيعية محتاجة الى التجريب وهو متمم للملاحظة ونعم العون هو لها في تحقيق الفرض وامتحانه وقلبه الى قانون طبيعي.



Il ne s'agit que d'expérimenter et d'observer, cela est vrai ; mais que de peine à trouver la vraie formule de l'expérience,

A Binet

شكل (١٠) التجريب في علم النفس

فالملاحظة توحي بالفكرة والفكرة تهيء التجربة والتجريب يمتحن الفكرة لانه يبدل الحوادث الطبيعية فيكررها او يغير شروطها او يجعلها بسيطة او يقيسها . فلولا تجارب برج (بيزا) وتجربة السطح المائل التي قام بها (غاليله) وتجربة آلة

(اتود) او آلة (مورن) لكانت معرفتنا بقانون سقوط الاجسام محدودة جداً .
ولما كان علماء النفس يرغبون في الوصول الى قوانين نفسية شبيهة بنواميس الطبيعة كان التجريب خير طريقة يمكن ضمها الى الملاحظة النفسية .

ولكن كيف يمكن التجريب في علم النفس والحوادث النفسية لا ترجع بذاتها فلا تتكرر ولا تنحل الى عناصر بسيطة ولا تقاس ؟ ولقد اعترض الانتقائيون (Ecole Eclectique) على تجربة الحوادث النفسية ولا يمكن الان الاهتمام باعتراضهم لان اكثر اكتشافات علم النفس في الاونة الاخيرة من نتاج التجريب .

وفي الحق ان للتجريب في علم النفس شروطاً خاصة فاما ان يجرب العالم حوادثه النفسية واما ان يجرب في نفوس الاخرين .

فان جرب حوادثه النفسية كان تجريبه على طريقتين فاما ان يحيي بالذاكرة والمخيلة حالة نفسية مضت واما ان يحدث من جديد حالة نفسية ثانية . ولكن في كلا الحالتين لا يأتي التجريب بنتيجة صحيحة ولا يوصل الى يقين تام لان الذاكرة كاذبة والخيال خداع ولا يخلو ابداع الحادثة الجديدة من الخطأ والضلال

وان نظر في نفوس الاخرين كان تجريبه غير شخصي ويمكن البحث في التجريب الموضوعي على الوجوه الاتية

١ - طريقة الاختبار العقلي

التجريب الموضوعي اسهل من التجريب الشخصي لانه مألوف فالام تكشف به عن عواطف اولادها وتطلع به على افكارهم ورغائبهم والمعلم يلجأ اليه اذا اراد معرفة عقلية تلاميذه . وكثيراً ما يدرك الخطيب روح الجمهور ويعلم المستنطق ما في نفس المجرم والزوج عواطف زوجته بهذا التجريب الخارجي . ومن ذا الذي لم يلجأ الى هذه الواسطة ليعلم ما تكنه نفس صديقه نحوه من صدق واخلاص وصبر ومروءة . ولقد استخدم علماء التربية هذه الطريقة لقياس ادراك الاطفال ومعرفة مميزاتهم النفسية فسموها بطريقة الاختبار العقلي واستطاعوا بواسطتها ان يقيسوا سرعة الذهن والذاكرة وتداعي الافكار والانتباه والتخيل وغير ذلك من نواميس الاستعداد النفسي وطبائع الاشخاص التي عادت على علم النفس بنفع عظيم .

ب ـ التجريب الفيسيولوجي

لا يقتصر التجريب في علم النفس على البحث في صفات الحوادث النفسية بل يتعدى ذلك الى ربط هذه الحوادث بما يقابلها من الحوادث الفيسيولوجية . وقد رأينا سابقاً ما هي قيمة هذه الرابطة عند البحث في علاقة علم النفس بعلم منافع الاعضاء .

غاية التجريب الفيسيولوجي بيان العلاقة الموجودة بين النفس والجسد وتعيين الحوادث الفيسيولوجية التي تصحب الحوادث النفسية فالغضب مثلا مصحوب بتبدلات في التنفس والافراز ودوران الدم . و قد بحث العلماء كما رأيت سابقاً في حلول الحوادث النفسية في الحجيرات الدماغية فلم يتوصلوا في ذلك الى يقين حتى لقد قال شارل ريشه : « ان شكنا في هذه المسائل لا يزال عظيما » .

ولنذكر مثالا عن التجريب الفيسيولوجي . اذا أطعمت كلباً قليلا من الستريكنين فصلت بين حاسة اللمس وحاسة الحرارة . فاذا قربت من جسده جسماً حامياً لم يشعر بحرارته و اذا لمسته بجسم رقيق ناعم انتفض وتشنج ، لان الستريكنين افقده حاسة الحرارة وابقى حاسة اللمس . ولم يقتصر العلماء على هذا الحد بل ضموا الى علم النفس ما توصلوا اليه من معرفة وظائف الجملة العصبية واعضاء الحس وحلول الحوادث النفسية بالحجيرات الدماغية و الامراض العصبية .

ج ـ التجريب الفيزيكي

لم يقتصر طموح العلماء على ربط الحوادث النفسية بلواحقها الفيسيولوجية فحسب بل جربوا ايضاً ربطها بالمؤثرات الخارجية فقاسوا شدتها وتبدلها بالنسبة الى تلك المؤثرات . فعينوا المحسوس الاكبر والمحسوس الاصغر في كل حاسة وحددوا أصغر مدة لازمة لابسط فعل نفسي ثم قاسوا مدة الحكم وزمان الانعكاس (١) وأوضحوا تبدلات الاحساس بالنسبة الى تبدلات المؤثر . لان المؤثر مقدار طبيعي يمكن قياسه فاذا عرفت نسبته الى الاحساس سهل قياس الاحساس ايضاً و قد عمد

---

(١) زمان الانعكاس « Temps de réaction » هو الزمان اللازم لانتقال التأثير من العصب الحسي الى المركز وصدوره عنه بالعصب المحرك .

(فيشنر) الى تعيين هذه النسبة بالاستناد الى نواميس فيبر (١) فاسس علم البسيكوفيزيك « Psychophysique » وهو علم ينهج في علم النفس منهج علم الفيزيك فيقيس الحوادث النفسية بعد نسبتها الى المؤثرات الخارجية وقد اسسوا لهذه الغاية مخابر نفسية تعين فيها مقادير الاحساس بالاستزيومتر والاكوزيمتر والاولفاكتومتر وغيرها ولم يطمح العلماء ببصرهم الى ذلك الا لاعتقادهم ان طريقة العلوم الرياضية هي خير ما يمكن سلوكه في علم النفس فلا علم الا اذا وضعت النواميس في معادلات رياضية وامكن ربطها بعضها ببعض كسلاسل الحجج الهندسية التي ذكرها ديكارت على ان فيشنر لم يتوصل الى تحقيق هذه السلاسل العقلية فاخفق سعيه كما سترى في بحث الاحساس لان قياس المؤثر لا يؤدي الى معرفة حقيقة الاحساس الا اذا رجع العالم الى الطريقة الشخصية

د— تجريب المرض

المرض واسطة طبيعية للتجريب ولا تقل فائدته في علم النفس عنها في العلوم الاخرى لانه يطلعنا على اختلال القوى النفسية وافولها فيتضح بذلك نظامها الطبيعي وحقيقتها لان الاشياء تتميز باضدادها — فالذاكرة والعقل والشخصية والمخيلة كلها تمرض فكيف نهمل دراسة الامراض وهي احسن واسطة لبيان حقيقة الصحة . حتى لقد كان (اوغوست كونت) يعيب على علم النفس اقتصاره في مباحثه على الانسان الطبيعي واهماله الانسان المريض — اما اليوم فلم يبق مجال لهذا الاعتراض لان العلماء قد عمموا هذه الطريقة فتوصلوا بها الى معرفة درجة الحياة النفسية وسطوحها المختلفة مع بيان تأثير الصور والافكار والتهيجات والميول في تشكل الشخصية .

هـ— التجريب المغنطيسي

ومما يشبه ذلك نوع من التجريب يسمى بالتجريب المغنطيسي وهو تجريب نافع حتى لقد ظن بعض العلماء انه انفع من التجريب المرضي فاظهروا به نواميس الحركات

---

(١) انظر بحث الاحساس

الا ارادية والا وتوماتيسم الذهنية . وتأثير اللاشعور فيها . الا ان منفعة هذا التجريب محدودة لانه يقتصر على ايضاح الحالات التي يحدثها المنوم في نفس النائم من غير ان يشمل حياة النفس العامة

٣ – التقيد في علم النفس

ان حوادث الطبيعة باسرها خاضعة لنظام ثابت فلا مصادفة فيها ولا اتفاق بل كلها مقيدة بنواميس عامة فاذا عرفنا هذه النواميس امكننا ان نتنبأ بما سيقع في المستقبل . ومبدأ هذا النظام التقيد الطبيعي وهو ان يكون كل سابق متبوعاً بلاحقه في نفس الشروط ، فلا تظهر حادثة او تزول الا اذا ظهرت او زالت علتها .

ما من علم الا يستند الى مبدإ التقيد في تأسيس قوانينه . فكما ان الفيزيك والكيمياء والفيسيولوجيا تستند الى مبدإ التقيد الطبيعي فكذلك لا يمكن تأسيس علم النفس الا اذا ارتكز على مبدأ التقيدالنفسي (Déterminisme psychologique)

والتقيد النفسي شبيه بالتقيد الطبيعي لانه يربط الحوادث النفسية بعضها ببعض على مثال ارتباط الحوادث الطبيعية فكما انه يمكن تعليل الافكار باسباب فيسيولوجية فكذلك يمكن ايضاحها ايضا بعلل نفسية الا ان هذا الايضاح النفسي يختلف عن الايضاح المادي ، لان التقيد في العلوم الطبيعية يرجع الى مبدأ معادلة الفعل لردالفعل ومساواة المعلول للعلة . اما في علم النفس فانالمعلول لا يعادل العلة بل يزيد عليها شيئاً جديداً لان الشعور حركة ونمو لا بل حياة متزايدة فتجد في الاحساس ما لا تجده في المؤثر وفي الادراك ما لا تجده في الاحساس وفي التفكير ما لا تجد في الادراك فلا يمكن ايضاح الحادثة اللاحقة بالحادثة السابقة لان الحادثة اللاحقة تحتوي على عناصر جديدة منضمة الى العناصر القديمة فكأن هناك غاية تتبعها النفس بحركتها وكان الحياة النفسية كلها ابداع

وعلى ذلك فان التقيد النفسي شبيه بالتقيد الفيسيولوجي لان ظاهر حياة الجسد يدل على أن هنالك غاية متبعة فوظائف الامتصاص ودوران الدم والتوالد تؤدي الى حفظ الحياة وبقائها ونموها .

فالتقيد النفسي اذن هو تقيد غائي توضح فيه حوادث النفس بوظائفها

والوظائف بتعاونها و اتجاهها الى غاية واحدة .

١ — وجد بعض الفلاسفة هذا التقيد معارضاً للحرية فقالوا انه لا يمكن الجمع بين الحرية و التقيد في علم النفس فاذا قبلنا التقيد نفينا الحرية و العكس بالعكس .

٢ — قليل من التدقيق يظهر فساد هذا الرأي . وذلك ان التقيد النفسي لا يستلزم بطلان الحرية ولا تقتضي الحرية النفسية فقدان التقيد ، بل تقرر تقيد المعلول بالعلة أي ارتباط الحوادث النفسية كلها بعلة كلية وهذه العلة الكلية هي الأنا . ان التقيد النفسي لا ينافي الحرية النفسية بل ينافي الحرية المطلقة و مفهوم الحرية المطلقة أو حرية الاختيار لا يتفق مع العلم .

٤ — القوانين النفسية

الحوادث النفسية خاضعة لنظام ومعنى ذلك أن لها قوانين ثابتة فما هي حقيقة هذه القوانين ؟ . هل يمكن الوصول فيها الى يقين تام ، وهل تشابه القوانين الطبيعية في صحتها وأحكامها ؟

ما من عالم يشك اليوم في وجود القوانين النفسية فهناك قوانين العادة والهوى والاحساس والادراك والذاكرة وتداعي الأفكار و غيرها مما سنأتي على ذكره في هذا الكتاب .

ولنأت الآن بامثلة على ذلك :

من القوانين التي قررها (هوفدينغ) في ادراك العالم الخارجي القانون الآتي : معرفة العالم الخارجي تعارف . ومعنى ذلك اننا لا ندرك الاشياء إلا بحسب الصور النفسية المكتسبة التي نطرحها عليها فكأن الاشياء مصبوغة بصور النفس

ومن القوانين النفسية أيضاً قانون (ريبو) في الذاكرة وهو أن النسيان يلحق أولا الأسماء الخاصة فالأسماء العامة ثم يعم الأفعال .

ومنها القانون الآتي : الشاب يعيش في المستقبل ، أما الشيخ فيعيش في

الماضي (١) ومنها قوانين تداعي الافكار التي وضعها ارسطو وغير ذلك مما سنأتي على ذكره في المباحث الاتية .

ان هذه القوانين النفسية ليست عامة وضرورية كالقوانين الطبيعية فلا تصلح للتنبؤ ولا للعمل . اننا لا نستطيع أن نتنبأ بالعزيمة والتقرير عند معرفة الاسباب كما نتنبأ بوقوع الخسوف وسقوط الاجسام .

ويمكننا أن نعزو ذلك الى الاسباب الاتية :

١ — إن القوانين النفسية تابعة لمتحولات مستقلة كالحرية والشخصية . ولذلك كان التنبؤ بواسطتها صعباً لان عامل الحرية قد يبدل نتائج الاسباب ، فلا تصدر المعلولات ذاتها عن نفس العلل .

٢ — ان الحوادث النفسية اكثر اشتباكا واختلافا من الحوادث الطبيعية فما اسهل تعيين شروط سقوط الاجسام مثلا اذا نسبت الى شروط التفكير . ان التفكير متعلق بكثير من العوامل الطبيعية كالاقليم والوراثة والبيئة والصحة وهو تابع ايضاً لعوامل نفسية عديدة كتداعي الافكار والتخيل والذاكرة والحساسية ولذلك كان تحليل هذه العوامل واكتشاف عناصرها البسيطة اصعب في علم النفس منه في علوم الطبيعة .

٣ — ان طبيعة الحوادث النفسية مختلفة عن طبيعة الحوادث المادية ولذلك كان انطباق التجريب عليها صعباً جداً فلا يوصل فيها الى قياس مباشر ولا تعين كميتها كما تعين كمية الشروط المادية ولا تنطبق الرياضيات عليها كما تنطبق على العلوم الطبيعية فلا يمكن التعبير عن قوانينها بمعادلات ولا قلبها الى توابع رياضية .

٤ — لا يمكن استنتاج القوانين النفسية بعضها من بعض لاختلافها وعدم

---

(١) — هذا القانون مشتق من قانون شالي (Chellaye) القائل : الطفل يعيش في الحاضر والمراهق يكتشف المستقبل ، والشاب يعيش في المستقبل اما الشيخ فيعيش في الماضي . ولقد طبق شالي ذلك على العروق البشرية فقال العرق الاسود يعيش في الحاضر والعرق الابيض يعيش في المستقبل اما العرق الاصفر فيعيش في الماضي ، راجع مجلة باريس Revue de Paris ١٥ فبراير ١٩٢٤ مقال شالي في الاجيال والعروق وكذلك كتاب المطول في علم النفس لدوماس مج - ٢ ص - ٧٠٣

تناسبها اما العلوم الطبيعية فانه يمكن الوصول فيها الى قوانين تسمى بالقوانين المشتقة لانها متناسبة . مثال ذلك انك تستنتج قوانين كبلر الثلاثة من قانون الجاذبية العامة. فتسمى قوانين كبلر مشتقة . ان علم النفس لا يحتوي على هذه القوانين المشتقة لانه لا يجمع هذه القوانين المختلفة تحت قانون عام فتبقى نواميسه متفرقة لا توحيد فيها ولا اتصال بين حدودها

وبالرغم من هذا النقص فاننا لا نزال نعتقد ان الحوادث النفسية خاضعة لقوانين كغيرها من الحوادث الطبيعية الا انه لا يمكن الوصول فيها الان الى درجة عالية من الضبط حتى لقد قال ارسطو :

لا ينبغي لنا ان نطلب في جميع العلوم درجة واحدة من الضبط بل يجب ان نطلب التحقيق والضبط في كل نوع من الموضوعات بمقدار ما تقتضيه نفس طبيعة الشيء الذي يعالج (١) فاذا صح انه يمكن الوصول الى الضبط التام في بعض مواضيع العلم فانه لا ينبغي ان يتحتم الضبط في كل مؤلفات العقل بقدر سواء (٢) وبالنسبة للاشياء غير المعينة يجب ان يبقى القانون مثلها غير معين(٣)

١ — المصادر

1. Hannequin, Introduction à l'étude de la psychologie, ch. I et III
2. Stuart Mill, système de logique I, VI.
3. Ribot, Psychologie anglaise et psychologie allemande Contemporaines - Introductions.
4. De la méthode dans les sciences I, ch. sur la psychologie.
5. Binet, Introduction à la psychologie expérimentale.
6. Foucault, Cours de psychologie, tome I.
7. P. Guillaume, Psychologie.
8. Thomas, Cours de philosophie.
9. E. Baudin, Cours de psychologie.
10. G. Dumas, Traité de psychologie tome I, introduction par Lalande (bibliographie).
11. Cuvillier, Manuel de philosophie tome I, Psychologie.

---

(١) ارسطو ، كتاب الاخلاق الى نيقوماخوس (ك ١ ، ب ١ ، ف ١٧)

(٢) ارسطو ، ايضاً (ك ١ ب ١ ، ف ١٥)

(٣) ارسطو ايضاً (ك ٥ ، ب ١٠ ، ف ٧)

٢ – تمارين ومناقشات شفاهية

١ – التقيد في علم النفس

٢ – اشـــرح وناقش اعتراضات (كورنو – Cournot) على تاسيس البسيكولوجيا العلمية بحسب كتابه (Matérialisme, vitalisme, rationalisme)

٣ – ماهي طرائق علم النفس

٤ – ماهو التأمل الداخلي و ما هي قيمته

٥ – ماهي قيمة التجريب في علم النفس

٦ – اشرح هذه العبارة : « يختلف عالم النفس عن عالم الاخلاق كما يختلف عالم النبات عن البستاني » (ريبو)

٣ – الانشاء الفلسفي

١ – هل يوجد تقيد في حوادث النفس وهل ينافي وجوده الحرية الانسانية

٢ – هل يستطيع العالم النفسي ان يعرض عن الملاحظة الداخلية و يقتصر على مشاهدة سلوك الناس في مختلف الظروف التي يوجدون فيها

٣ – هل يستطيع علم النفس ان يقتصر على الملاحظة الداخلية ؟ (بكالوريا – كلرمون)

٤ – ماهي قيمة القوانين النفسية . اوضح ذلك بامثـــلة (بكالوريا – ليل) ١٩٢٥ – ١٩٢٨

٥ – قابل الطريقة الشخصية بالطريقة الموضوعية واوضح ذلك بامثلة من عندك

٦ – هل يختلف الباحث النفسي عن الباحث الطبيعي في السعي وراء الحقيقة .

الفصل الخامس

الشعور

١ — تعريف الشعور وصوره وصفاته

ما هو الشعور — الشعور هو الحدس الذي نطلع به على حالاتنا الداخلية (١). كان (هاميلتون) يقول: هو معرفة النفس بافعالها وانفعالاتها. اذن فهو معرفة مباشرة، لانه حدس نفسي يطلع الانسان به مباشرة على ما يجري في نفسه من العواطف ويدرك انغام حياته الداخلية من دون ان يحتاج في ذلك كله الى واسطة خارجية. ولنبحث الان في صور الشعور وصفاته:

ا — صور الشعور

للشعور صور عديدة اشدها خطورة الصورة العفوية (Spontanée) والصورة التأملية (Réfléchie) وقد بينا في الفصل السابق (٢) أثر كل منهما في الملاحظة النفسية ولنذكر الان نسبة كل واحد منهما الى الاخر.

تظهر الحوادث النفسية في الشعور العفوي بثوبها الطبيعي المجرد من العمل الذهني، فالخوف والغضب والاطلاعات الناشئة مباشرة عن الحواس والافعال الخالية من التفكير والتأمل هي من حوادث الشعور العفوي وهي حوادث متصلة لا وضوح فيها. يشترك فيها الحيوانات والاطفال والانسان الابتدائي والانسان المتمدن.

ولكن اذا رجع الانسان الى نفسه، وتأمل ما تنطوي عليه من المشاعر المبهمة والرغائب المشتبهة وانعم النظر فيها حتى تصبح صورها بينة وحقائقها واضحة شبيهة

---

(١) راجع كتاب: Vocabulaire technique et critique de la philosophie مادة الشعور Conscience

(٢) راجع ص ١٠٦ — ١١٠

بصور العالم الخارجي : كان شعوره هذا شعوراً تأملياً . فحب الحقيقة والمحاكات والافكار وكل الحوادث الداخلية التي يصحبها انتباه ارادي هي من حوادث الشعور التأملي .

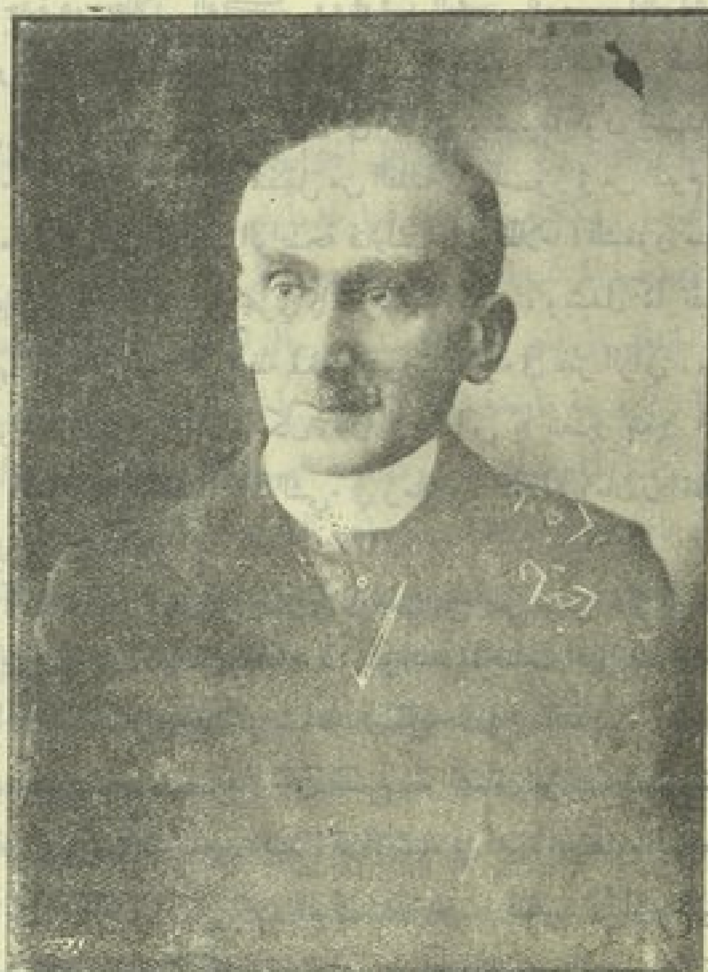
ولذلك كان الشعور العفوي بسيطاً والشعور التأملي مركباً لانه رجوع ارادي الى النفس ، لا بل هو شعور الانسان بنفسه الشاعرة وهو يقتضي الشعور العفوي لانه اوسع نطاقاً منه ، هذا ينطوي على الحاضر فقط وذاك ينطوي على الحاضر والماضي معاً . فنسبته اليه كنسبة الاحساس الى الادراك . الشعور العفوي في ادراك الحياة الداخلية كالاحساس في ادراك العالم الخارجي . فكما ان الادراك يقتضي الاحساس فكذلك يقتضي الشعور التأملي الشعور العفوي .

ومن الغريب ان شدة الحوادث النفسية مضادة لوضوح الشعور التأملي فكلما كانت اللذة خفيفة كان تأملها اوضح وابين ، وكلما كان الالم شديداً كان ادراكه مبهماً مشتبهاً . والسبب في ذلك ان شدة الانفعال تشوش النفس وتعكر صفو الفكر .

ولذلك كان الشعور العفوي اكثر نمواً من الشعور التأملي عند الاقوام الابتدائية والاطفال . لان حياتهم عرضة للاضطرابات الشديدة والانفعالات المفاجئة ، فلا يستطيعون التروي في احكامهم ولا التبصر في اعمالهم وكلما ارتقى الانسان من البداوة الى الحضارة كان حكمه على تهيجاته اشد واقوى ، فلا يغلب على امره بل يكبح جماح نفسه ويوقف غضبه ويغلب شهواته ويهذب ذوقه بالتربية والدرس والتأمل فتغدو افكاره متسقة لا يقرر عملاً الا بعد المشورة والتأمل .

ب – صفات الشعور

لعل الحياة النفسية لم توصف باحسن ما وصفها به (وبليام جيمس) و (هنري برغسون) ولذلك فنحن ننقل هذه الصفات ونلخصها في الفقرات الآتية :



شكل (١٥) هنري برغسون [Henri Bergson]

ولد هنري برغسون في باريز سنة ١٨٥٩ : دخل الى دار المعلمين العالية وهو في الثانية والعشرين ثم درس الفلسفة سبع عشرة سنة في المدارس الثانوية ثم عهد اليه بتدريس الفلسفة في دار المعلمين ثم في الكلية الفرنسية، وهو اليوم عضو في المجمع العلمي الفرنسي وفيلسوف العصر جدد علم ما بعد الطبيعة واسسه على التجربة الباطنية والحدس النفسي

١ ـ الشعور شبيه بسيال دائم الحركة (١) . ـ مثل الشعور الذي تنطوي عليه النفس كمثل الغيوم الدائمة الحركة ، فمهما حاول الانسان ان يحافظ على السكون فلن تثبت نفسه على حال واحدة ، بل تجدها في حركة دائمة ، لان بقاء الفكر

---

(١) كان وليم جيمس يسمي هذا السيال بجريان الفكر courant de la pensée او بجريان الشعور وهو ما يسميه بالانكليزية stream of thought

على حال واحدة هو بطلان الفكر ووقوف النفس عن الحركة هو فقدان النفس . وكيف يستطيع الانسان ان يحصر انتباهه في نقطة واحدة ، وهو في كل لحظة يتبدل وينتقل من حال الى حال . واشد مايكون تبدل المشاعر المبهمة والاحوال المشتبهة سريعاً فننتقل من الظلمة الى النور ومن النوم الى اليقظة وما اسرع ما تخبو تلك المشاعر الواضحة فتترك القلب ظلاماً ! الشعور سيال متحرك لا يحافظ على صورة ثابتة . بل يجري كما تجري مياه النهر ، ويتبدل كما تتبدل الغيوم التي تلعب بها الرياح ، ففي كل لحظة تتغير صور الاشياء في نظر الرائي ، وعلى فرض أن الشيء هو نفسه في كل زمان ومكان ، فان الاحساس به يتغير بتغير النفس . فاذا كان ص هو الصورة التي يحدثها ذاك الشيء في زمان ن ، فانها في زمان نَ تنقلب الى صَ

قال وليم جيمس : (١)

« كثيراً ماننتقل من احساس بصري الى احساس سمعي ومن حكم الى عزم ، ومن ذكرى الى امل ، ومن حب الى بغضاء ... واشد مايختلف ادراكنا للاشياء بحسب مانكون ايقاظاً او نعساً . جياعاً او شباعاً ، في الراحة او في التعب . فيتبدل شعورنا بالاشياء بين عشية وضحاها . بين الصيف والشتاء ، او بين الطفولة والشباب والشيخوخة .. وكثيراً ما نعجب لتبدل قيم الاشياء في اعيننا فندهش اليوم من احكامنا في الامس ؛ ونرى الاشياء كل عام ، بالوان جديدة . فيغدو الخيالي حقيقياً والمهم تافهاً . ويخيل الينا ان احبابنا الذين لم نرغب في الحياة الا من اجلهم ؛ قد تبدلوا اليوم الى ظلال زائلة فكيف صارت هذه النساء ؛ وتلك النجوم والغابات والمياه قاتمة عادية بعد ان كانت الحياة ساحرة وكيف اضمحل حسن تلك الغادات وخبت ذكرها بعد ان كانت تحرك في نفوسنا نسمات اللانهاية ؛ اين ذهبت اسرار معاني (غوت) العميقة واين تلاشت قوة ماقرأناه من كلام (استوارت ميل) ان ماكان يفتننا ويحمسنا من قبل ليملنا اليوم ببرودته القاسية ، فنستثقل تغريد الطير ونجد نسيم الصباح محزناً والسماء مظلمة » (٢)

---

(١) وليم جيمس ، مختصر علم النفس ص ١٩٩ — ٢٠١

(٢) راجع (الامفرتر) الشاعر الفيلسوف (جوت) الالماني ، تعريب احمد حسن الزيات ص — ٧٨ « أكذلك قضى الله ان يصبح ماكان مصدراً لسعادة المرء ورخائه علة لبؤسه وشقائه البس عجيباً ان الشعور المتقد الذي كان يصل قلبي بالطبيعة ويغمر نفسي بالنعيم واللذة ويجعل كل ما يطيف بي جنة بهيجة يعود دنيا بئيسا لا يخف وشبحا مخيفا لا يريم »

ليست الحياة النفسية مركبة من اجزاء فردة ، ولا هي سلسلة منظمة من حالات جزئية ملتصق بعضها ببعض بغراء خارجي ، بل هي كتلة روحانية ، لا نستطيع ان نتبين اطرافها بوضوح ولا ان نطلع على اجزائها ببيان . وقد تزداد هذه الحياة وضوحا بالتحليل ، فيكتشف الباحث فيها عدداً غير متناه من الالوان ، الا انها مشتبكة ، يتقدم فيها المركب الحسي على البسيط المجرد .

وهذا مايدعو الى تغير الحياة النفسية من حال الى حال (١) ولولا تغيرها واختلافها لكانت مشاعرنا مبهمة غامضة ، الا ان انتقال الحياة النفسية من حال الى حال يبعث على ازدياد وضوحها ، فنحن لا ندرك قيمة الصحة الا بعد المرض ، ولانعرف طعم اللذة الا بعد الالم ، ولا تزدهينا محاسن الطبيعة الا اذا وافقت هوى من نفوسنا فكل مشاعرنا خاضعة لقانون النسبية ، ولو بقيت الاحساسات على نمط واحد لضعف الشعور بها ، لان الحركة شرط من شروط الحياة ، فبقاء الاحساس على حال واحد داع الى ثبوته و انقلابه الى عادة . والعادة كما سترى مخففة من الشعور .

وقد يبلغ بنا هذا التغير ان نظن ان الحالة التي نحن فيها هي واحدة الحالات فنقول مثلا اننا لم نشعر من قبل بهذا الالم الذي نشعر به الان ولا يستطيع من حولنا من الناس ان يدرك حقيقة مانشعر به (٢)

٢ ـ الشعور والشخصية . ـ ليست احوال الشعور مفارقة للشخصية بل هي جزء منها ، فالرغائب و الافكار ليست موجودة بذاتها لانها ملازمة للانا الشاعرة ، فاما ان تكون هذه الرغبة رغبتي و اما ان تكون رغبة غيري ، ولكنها لاتعدو في كلا

---

(١) ـ قال باسكال « الزمان يشفي من الالام والمنازعات والضغائن لان الانسان يتغير ويتبدل من حال الى حال فلا الجارح ولا المجروح يبقيان على حالتهما الاولى » الافكار ، طبعة برونشويك فقره ـ ٣٦٢ . وقال جان جاك روسو « ان اكثر الناس مخالفون انفسهم فيتبدلون من حال الى حال ويصبحون رجالاً متباينين تماما » الاعتراف قسم ـ ٢ كتاب ـ ٩

(٢) آلام فرتر ، ص ـ ١٤٣ : « اقول لنفسي احيانا : يانفس انت واحدة النفوس في هذا الحظ ، واولئك هم الناس حولك تستطيعين ان تعديهم سعداء وهيهات ان تجدي فيهم من شرب من نقيع الحنظل ما شربت . فاذا ما قرأت لشاعر من الشعراء الاقدمين خيل الي اني انظر في قلبي ، واقرأ صحيفة لبي ، فيهيج بي الوجد ويشتد علي الالم واقول : والهفتاه ، هل كان فيمن تقدمني من الناس من لقي من ارزاء الدهر وبأساء الحياة مالقيت . »

الحالين ان تكون ذات صورة معروفة وحلية متصفة بصفات الشخصية الشاعرة . ولا تقتضي كل حالة شعورية معرفة تامة بالشخصية بل قد يسبق ادراك الشخصية البين شعور مبهم غامض لا فرق فيه بين الجسد والعالم الخارجي ولا بين الجسد والانا . ان عدم استقلال احوال الشعور عن الشخصية لا يدل على وجود ذات متافيزيكية مفارقة للجسد ، بل يثبت ان احوال الشعور متصلة بعضها ببعض فيتألف منها كل متسق الاجزاء . الم تر ان الرغائب متحدة مع غيرها من المشاعر والميول والتصورات والاعتقادات ، كانها مصبوغة بالوان النفس او مصهورة بحرارتها حتى لقد يخيل اليك انها تؤلف ذاتاً واحدة منسجمة الانغام متداخلة الاجزاء . ولو كانت الحالة الشعورية مفارقة الأنا لكان العلم بها مستحيلا فهي لا تعدو ان تكون حالتي او حالتك ، ولذلك كانت شخصية فلا يمكنني ان اشعر تماما بما تشعر به انت فقد تولد نغمة واحدة الف احساس مختلف اذا سمعها الف شخص . فكما ان علماء الطبيعة يقررون عدم تداخل المادة . فكذلك علماء النفس يقولون بعدم تداخل الشعور .

٣ الشعور هو اصطفاء (١) . — ان فاعلية النفس محدودة ، ولذلك كان شعورها بكل ما يحيط بها غير ممكن . فتراها تصطفي ما هو موافق لاحوالها وتهمل الاشياء الاخرى . هب جماعة من الناس زاروا بلداً واحداً فان كل واحد منهم يختلف عن الآخر بالاشياء التي انتبه اليها والذكريات التي حفظها ، وكذلك الماشي في الطريق ، فانه لا يشعر بجميع الاشياء التي يمر بها . فالنفس تصطفي في كل وقت ، تصطفي في الاحساس والادراك والذاكرة وتداعي الافكار ، تصطفي في اليقظة وتصطفي في النوم ، فتدرك من كل شيء صفة بارزة وتقتصر في الاشارة اليه على هذه الصفة البارزة . ولقد سمى العلماء هذه الحادثة بضيق ساحة الشعور « Etroitesse du champs de la Conscience »

---

[١] فضلنا كلمة اصطفاء (selection) على كلمة انتخاب لان في معنى الانتخاب التباساً يدعو الى الظن بان كل فاعلية شعورية ارادة وهذا خطأ ظاهر كما رايت لان الشعور نوعان عفوي وارادي ولا اثر للارادة في الشعور العفوي . راجع دوماس المطول في علم النفس جزء ٦ ص — ٨٤٧

وليست حادثة الاصطفاء هذه خاصة بالشعور وحده بل هي حادثة عامة ، تجدها في العالم المادي ايضاً . فتمشق الاجسام الكيموية بعضها بعضاً ، ويمتص النبات من التراب بعض المواد الغذائية دون غيرهـا وتصطفي آلة اللاسلكي بعض الامواج المعينة ، ولذلك كانت حواس الانسان ايضاً لا تشعر بجميع الموجات الحسية ، فالعين لا ترى كل موجات النور فلا تشعر بمـا فوق الاحمر وما تحت البنفسجي ، والاذن لا تسمع كل موجات الهواء ، بل تهمل السريع والبطيء منها ، ففي الطبيعة إذن كثير من القوى التي نجهلها لان حواسنا لم تطلعنا عليها . حتى لقد قال (غوستاف لوبون) ان العلماء استعملوا انابيب (كروكس) مدة خمس وعشرين سنة من غير ان يطلعوا على اشعة رونتجن الموجودة فيها . وقوة الكهرباء موجودة في الطبيعة منذ القدم ، ولكن الناس لم يطلعوا عليها الا حديثاً .

والمرء لا يشعر الا بما له علاقة بمنفعته . فاذا اردت ان تطلع على خلق رجل فانظر الى الاشياء التي ينتبه اليها والى الاشياء التي يهملها . لان اختيار الرجل دليل على عقله . وكم مرة ذهلنا فيها عن الاشياء التي تحيط بنـا لاهتمامنا ببعض الذكريات وانصرافنا الى بعض الاحلام . فالنفس لا تشعر الا بما تهتم به وتصطفيه فكأنما يبني الانسان لنفسه بناء خاصاً فلا يسكن الا حيث يشاء .

٢ – طبيعة الشعور

ماهي حقيقة الشعور ؟ هل هو قوة مفـارقة للحوادث النفسية ام هل هو صورة ملازمة لها ؟

لا نريد في هذا المطلب ان نعود الى البحث في منشأ الشعور فقـد ناقشنا سابقاً مذهب الاثنينين ونظرية الشعور الملحق والنظرية السلوكية وغيرها . وانما نريد الآن ان نبين طبيعة الشعور من الوجهة النفسية فقط .

ا – هل الشعور مستقل عن الحوادث النفسية

ليس الشعور قوة مستقلة عن الحوادث النفسية بل هو هي ، فانا اتألم وافكر وارغب واريد واشعر في الوقت نفسه بهذا الالم والتفكير وتلك الرغبة والارادة .

حتى لقد قال (ستوارت ميل) : « ليس الشعور والاحساس شيئين مختلفين بل هما اسمان لشيء واحد ، فاذا استعملت كلمة شعور عوضاً عن كلمة احساس لم ازد على كلمة احساس شيئاً ، وكذلك اذا فكرت او شعرت اني افكر ، فان الامرين شيء واحد » .

من ذا الذي يستطيع ان يتصور شعوراً خالياً من كل حادثة نفسية او نفساً لا اثر فيها للتهيج والتفكير والارادة ؟

لقد زعم (الايكوسيون) ان الشعور قوة مفارقة للحوادث النفسية فقال (رويه كوللارد)(١) : « ان لذاتنا وآلامنا وآمالنا ومخاوفنا وكل احساساتنا وافعالنا وافكارنا تجري امام الشعور كما تجري مياه النهر امام عيني المشاهد الواقف على الشاطيء »(٢) ولكن كيف يختلف الرائي عن المرئي ، انهما اذا اختلفا في ادراك العالم الخارجي لم يختلفا في الشعور . فلا فرق بين حدوث الرغبة والشعور بها . ولو كان الامر على عكس ذلك ، اي لو كان الشعور مفارقاً للحوادث النفسية لما اتصلا ابداً ، ولكانت العين التي ترى مختلفة عن الشيء المرئي . فقد قال ارسطو منذ القدم : « اذا قلنا بوجود حاسة ثانية نحس بها الاولى لزم من ذلك اما الذهاب الى اللانهاية او الوصول الى حاسة تدرك نفسها بنفسها . فلماذا لا نقول بوجود هذه الخاصة في الحاسة الاولى »(٣) .

ينتج من ذلك ان الشعور ملازم للحوادث النفسية وانه صورة من صورها وصفة من صفاتها ، ولولاه لما امكن الاطلاع على ما في النفس .

وقد قال (داويد هوم) ايضاً : « اما انا فانني كلما دخلت الى اعماق نفسي كشفت عن ادراك جزئي واحد او غيره كادراك الحرارة والبرودة ، والنور والظلمة ، والحب والبغضاء ، والالم واللذة فلا استطيع ان اكشف عما في نفسي الا بالادراك

---

(١) رويه كوللارد (Royer-Collard) - فيلسوف وخطيب سياسي ولد في (صومبوى) Sompuis من اعمال ولاية (المارن) في فرنسا سنة ١٧٦٢ وتوفي سنة ١٨٤٥ وهو من المدرسة الانتقائية الفرنسية . ادخل الى فرانسا فلسفة الايكوسيين

(٢) رويه كوللارد ، راجع : Fragments publiés par Jouffroy 4e vol. de Reid P. 423

(٣) الفريد فويه - Fouillée ، راجع : L'évolutionnisme des idées-Forces ، ص - ٢٧

ولا استطيع ان اشاهد فيها شيئاً غير الادراك »(١)

ولو كان الشعور كما زعم الايكوسيون قوة مستقلة عن الحوادث النفسية لامكن بقاء هذه الحوادث بعد زوال الشعور بها أفينقطع جريان النهر اذا ذهب المشاهد عن الشاطئ — ام هل تنعدم هذه السهول السندسية اذا اغلقت نافذتي ؟

ان عدم ادراك الشيء لا يدل على فقدانه فهل يمكن تشبيه الحدسيات النفسية بالحدسيات الحسية الخارجية وهل توجد الحوادث النفسية من دون الشعور ؟ ذلك ما سنعالجه عند البحث في نظرية اللاشعور .

ب — نظرية الشعور المدرسية

يرجع القول بهذه النظرية الى (ديكارت) لانه يعتقد ان النفس لا تنقطع عن التفكير الا اذا تلاشى وجودها والشعور حدس لا بل هو صورة الحوادث النفسية وها نحن نلخص هذه النظرية بالفقرات الآتية :

١ - الشعور حدس . — الحدس معرفة ابتدائية مباشرة وهو مطلق صادق الحكم لا يخطئ ولذلك كان الشعور ايضاً موصوفاً بهذه الصفات .

الشعور معرفة مباشرة . — وهذا يفصل الشعور عن الادراك ، لان كل ادراك يقتضي تمييز ما في الذهن عما هو خارج الذهن . فيفصل الرائي عن المرئي ثم يصل بينهما بالتصور ولذلك كان الادراك معرفة غير مباشرة مثل ادراك البيت فهو لا يتم الا بالتصور المنبعث عن الحس ، اما البيت فيبقى خارج الذهن فالادراك معقول ولا يوجد معقولا في الحس بل في الشعور ، فاشعر مباشرة بادراكي كما اشعر بارادتي ورغبتي وحزني ، فلا فرق اذن بين الرائي والمرئي في الشعور العفوي لان النفس تطلع على احوالها مباشرة .

الشعور مطلق . — وهو على عكس الادراك ، لان الادراك نسبي ، فانا لا ادرك

(١) داويد هوم - David Hume ، راجع كتاب الطبيعة البشرية (Traité de la nature humaine) ترجمة رينوفيه وبيلون ، ص ٣٣٠

البيت بذاته ، بل ادركه بالنسبة الى احساسي . فادراك الشيء الخارجي تابع لحـــالة الشخص المدرك فلا يدرك منه الا مايصل اليه عن طريق الحواس ، فالمرئي متعلق بالرائي والمعروف بالعارف . اما الشعور فلا واسطة بينه وبين حوادث النفس ، ولذلك كان حدساً مطلقاً لا فرق فيه بين الرائي والمرئي ، فاذا شعرت بعاطفة مثلا كان شعوري بها مطلقاً فاشعر بها كما هي لا كما تصورها لي حواسي .

الشعور لا يخطيء — ذلك لانه حدس مباشـــر لا واسطة بينه وبين حدسياته فكيف نشك فيـــه ولا وسيط يكذب عليه . ان الريبي لا يشك في شهادة الشعور كما هو بل يشك في مطابقة الادراك لحقيقة الاشياء المدركة . فقد اشك في وجود العالم الخارجي واشك في العلم ولكنني لا استطيع ان اشك في شعوري . لان العالم الخارجي قد يكون غير موجود ، اما انا فوجود لانني افكر واشعر . ولذلك كانت آلام المريض الخيالي حقيقية بالنسبة الى شعوره لانهـــا نفسية ولا اعتراض على حقيقة ماتشعر به النفس .

٢ - الشعور صورة الحوادث النفسية — ليس الشعور كما زعم (الايكوسيون) و (الانتقائيون) قوة مستقلة عن الحوادث النفسية بل هو صـــورة اساسية كلية تنطوي تحتها حوادث النفس . فهو من الحوادث النفسية بمنزلة الصورة من المادة . فكما انه لا فرق في النفس بين الرائي والمرئي فكذلك لافرق بين الشعور وحوادثه . فجوهر الشعور العفوي لا يختلف عن اعراضه ، فهو يظهر بظهورها ويختفي باختفائها وهو مساو لها في الشدة والمدة . فاذا كانت حوادث النفس قوية كان الشعور بهـــا قوياً ، واذا كانت ضئيلة كان هو ضئيلا ايضاً وما الشعور بالعدم الا عدم الشعور وفقدان الشعور بالحوادث النفسية دليل على زوالها . فكما انه لا وجود لمادة بدون صورة فكذلك لا وجود لحادثة نفسية بدون شعور فلا فرق اذن بين الحياة النفسية والشعور بل هما مترادفان ووجود اللاشعور او العقل الباطن محال .

تلك هي النظرية التي عمت الفلسفة بعد (ديكارت) الا ان تقدم مباحث علم

النفس ادى الى تغييرها واول فيلسوف ناقش هذه النظرية هو (ليبنيز) فقرر وجود الادراكات الصغيرة(١) (Petites perceptions) وفرقها عن الادراكات الواضحة واضطر علماء النفس الى القول بحياة باطنة ولنبحث الآن في درجات الشعور كتمهيد للدخول في بحث اللاشعور .

٣ — درجات الشعور

ان النور المنبثق من الشعور يختلف في كل لحظة فتارة يكون واضحاً واخرى يكون مظلماً ، الا ترى ان مشاعرك تستيقظ في الانتباه الشديد وتخبو في حالة الذهول كأنما الانتباه نور والذهول ظلمة فلا تنتقل من حالة الى اخرى الا بعد ان تمر بجميع الاحوال المتوسطة ، كذلك نور الفجر لايبدد الدجى فجأة ولا يستولي ظلام الليل الحالك على الارض الا بالتدريج . وقد سمى (ليبنيز) هذا القانون بقانون الاتصال الطبيعي . فالطفرة محال والانتقال الفجائي من ضد الى آخر مخالف للعقل .

فلا يمكن ان تهبط درجة الحرارة من ١٠٠ الى ٥٠ الا اذا مرت بجميع الدرجات المتوسطة ، وكذلك ليس في الامكان ان تنتقل من ادراك ضعيف الى ادراك شديد الا بالتدريج لان كل ادراك شديد هو مجموع ادراكات صغيرة فمن العواطف ماهو شديد ومنها ماهو ضعيف ومن الافكار ماهو واضح ومنها ماهو غامض يكاد ان يخبو نوره ، حتى لقد شبه العلماء هذا الشعور باشعة النور المنعكسة على سطح مظلم ، فهناك مركز واضح واطراف غامضة ، وهاهنا ظل وشبه ظل ونور . كلما قرب الشيء من مركز الشعور المنير ازداد وضوحه ، وكلما ابتعد عنه خف نوره حتى اذا انتقل الى الظل صار ظلاماً قاتماً .

ولذلك قال أحد علماء النفس : « ان للشعور طبقات مختلفة فبينما انا افكر في

---

(١) ليبنيز – راجع كتاب التجارب الجديدة في العقل البشري (Nouveaux essais sur l'entendement humain) ص ١٤ – ١٦

حل مسألة اجدني اسمع دقات الساعة وارى حولي كثيراً من الاشياء المألوفة كمنضدتي ودواتي فاكاد لا اشعر بها كأنما انا في حلم... ولا يدرك بواعث الزهو والاعجاب والانانية التي تفسد خالص نوايانا الا النفوس الطيبة(١) ». لان هذه الاشياء لا توجد الا في الطبقة الثانية من الشعور كانما هي في ظل فلا يطلع عليها الا كل صافي النفس دقيق الاحساس.

وعلى ذلك فان وراء الطبقة المنيرة من الشعور طبقة ثانية مظلمة فما هي حدود الشعور؟ هل تخبو المشاعر وتزول آثارها من النفس عند افولها ام هل يبقى منها في ظلمة الامكان اثر؟ اين توجد هذه الحياة الباطنة، وكيف تتصل بحياة النفس الظاهرة؟ ذلك ماسنعالجه في بحث اللاشعور.



(١) (روه) و (ريفولت داللون) – علم النفس وآثاره في الاخلاق والتربية – فصل ٢، ص ١٥-٦، من الطبعة العاشرة. Rauh et Revault D'Allonnes: Psychologie applipuée à la morale et l'éducation, Hachette, Paris.

الفصل السادس

اللاشعور

١ — هل يشمل الشعور جميع الحوادث النفسية

يظن الانسان لاول وهـــلة ان كل حادثة نفسية شعورية وانه لا فرق بين الشعور والنفس ولكننا سنثبت في هذا الفصل ان وراء الحياة النفسية الظاهرة حياة ثانية خفية ، فرب هوى خفي مزق احشائنا من دون ان نشعر به ، ورب ألم داخلي لم نعرف له سبباً ، أفيعرف الانسان كل ماتنطوي عليه نفسه من الحوادث الباطنة وهل يدري لماذا احب هذا وكره ذاك ، ان في نفوسنا نزعات خفية لا نشعر بها الا عند اشتدادها وظهورها فكأن الشعور لا يشمل جميع الحوادث النفسية ولعله ليس الا برهة قصيرة من حياة النفس(١)

فقد كان افلاطون يقول ان النفس البشرية هي شقيقة المثل وهي عالمة بكل شيء قبل اتصالها بالجسد وقد ورد في كتاب (المينون) اسطورة التذكر دليلا على ان النفس لاتكتسب علمها من التجربة بل تتذكر علمها السابق فالانسان يعلم مبادئ الهندسة بالقوة قبل ان يتعلمها بالفعل فكان علمه بها باطنياً وطريقة سقراط في ذلك معروفة ، والفلاسفة العقليون يعتقدون ان النفس ليست صحيفة بيضاء (Table Rose) فكأنها منطوية على مبادئ فطرية لايشعر بها الانسان الا بعد التفكير والتامل .

لم تخف هذه الفاعلية اللاشعورية على الفلاسفة فقـــد ذكرها (ليبنيز) في تجاربه(٢) واشار اليها ديكارت بالرغم من اعتقاده ان النفس لا تنقطع عن التفكير والشعور ، لانه قال بوجود فكر عفوي (Pensée spontanée) لا يترك اثراً واضحاً في النفس كفكر الطفل وفكر الرجل الغارق في سبات عميق ، وفكر تأملي

[١] راجع دوماس ، المطول في علم النفس ص – ٤٨٧

[٢] ليبنيز: التجارب الجديدة في العقل البشري ص — ١٤ من المقدمة

(Pensée réfléchie) تحفظ فيه النفس ذكرياتها(١)

رأي ليبنيز . — غير ان ليبنيز اكمل هذه الفكرة التي جاء بها ديكارت وادخل في علم النفس فكرة اللانهاية الصغرى كما ادخلها من قبل في العلوم الرياضية . يقول ليبنيز : « ان هنالك الف اشارة تثبت لنا انه يوجد فينا عند كل لحظة عدد لا نهاية له من الادراكات التي لا تأمل فيها ولا نظر (٢) » ، فيحدث في النفس تغيرات لا نطلع عليها ، اما لانها صغيرة جداً واما لانها كثيرة ، فاذا اتحدت وامتزج بعضها ببعض ادركنا مجموعها بصورة مبهمة . وهكذا فان العادة تجعلنا لا نهتم بصوت الطاحونة او صوت الشلال إذا أقمنا بقربهما بعض الزمن » . فنذهل عن هذا الصوت لا لأنه اصبح غير مؤثر فينا بل لأن الآثار التي ولدها اضحت بتكررها غير قوية . فلم تعد النفس شاعرة بها . على ان النفس تدرك هذه الآثار الجزئية من غير ان تراها وتتأملها . مثال ذلك انك تسمع ضجة امواج البحر مجتمعة ولا تسمع منها شيئاً اذا جاءت منفردة الموجة إثر الاخرى من غير ان تتحد اصواتها ، فهل هذه الامواج الصغيرة عديمة الصوت ؟ كلا لانك تدرك صوت الموجة الصغيرة وان كنت لا تسمعه . ولولا هذا الادراك الجزئي لصوت كل موجة صغيرة لما سمعت ضجة الامواج مجتمعة . وكيف تسمع صوت الضجة الكبرى اذا كنت لم تدرك صوت كل جزء منها على حدة لان الضجة الكلية ناشئة عن صوت الامواج الجزئية ، فاذا كان صوت المواجة الجزئية صفراً كان صوت المجموع صفراً ايضاً .

وكذلك الحرج فان الانسان يراه عن بعد بكامله ولكنه لا يرى خضرة كل ورقة منفردة مع ان هذه الخضرة الكلية لم تتولد الا من هذه الخضرة الجزئية .

ومما يدلك على نجاح هذه النظرية التي جاء بها ليبنيز ، كثرة عدد الفلاسفة الذين ابتغوها وقالوا بها مثل شوبنهور وهارتمان وهربارت وهاملتون وتين ، إذ قرروا

(١) ديكارت ، رسائل ديكارت الى [ارنان] طبعة ادم وتانري ، مجلد (٥) ، ص — ٢١٩

(٢) ليبنيز ، — مقدمة التجاريب — ١٤

ان وراء الحياة الشاعرة حياة ثانية لاشعورية ، الا ان ادلتهم عقلية محضة ومناقشاتهم جدلية ، ولنفحص الآن بعض هذه الادلة :

١ ـ الدليل العقلي .

يظن (ها ميلتون) (١) و (تين) انه يمكن البرهان على الحياة اللاشعورية بطريقة عقلية مجردة . واليك بعض كلام (تين)

هب وتراً اهتز امامك من ١ الى ١٢ مرة في الثانية . فاذا لم يبلغ عدد الاهتزاز ١٢ لم تسمع له صوتاً . فالاذن لا تسمع اذن صوت ١١ موجة بل صوت ١٢ موجة مجتمعة . والفرق بين الحالتين موجة واحدة . فلو كانت هذه الموجة بدون اثر لما اختلفت نتيجة الـ ١١ موجة عن نتيجة الـ ١٢ . فما هو السبب في ذلك ؟ نحن نعلم ان كل قسم من العلة يحدث بالضرورة قسماً من المعلول ، ولذلك فان الاحساس الكلي الحادث من اجتماع ١٢ موجة ينقسم الى احساسات جزئية حادثة من تأثير الامواج المنفردة . فكل موجة تترك اذن في النفس اثراً ، ولولا ذلك لما احست الاذن بالصوت الكلي . فالاحساس الكلي الحادث من اجتماع ١٢ موجة مركب من ١٢ قسماً كل واحد منها لاشعوري (٢)

مناقشة هذا الدليل ـ اذا فحصنا هذا الدليل وجدناه مستمداً من رأي (ليبنيز) في الادراكات الصغرى . ومن السهل ان نجد فيه وفي رأي (ليبنيز) باباً للانتقاد . يرتكز هذا الدليل على القاعدة الآتية : كل تبدل عضوي مصحوب بتبدل نفسي ، ولذلك فانه اذا اهتز الوتر ١٢ مرة ولد في النفس ١٢ ادراكاً لاشعورياً . لاشك في ان اهتزاز الوتر ١٢ مرة يحدث احساساً سمعياً كما جاء في المثال . ولكن حدوث هذا الاحساس السمعي متوقف على انضمام آثار الامواج بعضها الى بعض ولولا ذلك لما تحرك العصب السمعي . اضف الى ذلك ان للاحساس السمعي حداً

---

(١) هو (وليم هاميلتون) William Hamilton (١٧٨٨ ـ ١٨٥٦) (ولد في غلاسكو) الف كتاب : الاجزاء الفلسفية Fragments de Philosophie واتبع (ريد) و (كنت) . له في المنطق بحث في كمية المحمول وفي ما بعد الطبيعة قول في استحالة تصور المطلق راجع فلسفته في تاريخ الفلسفة الحديثة لهوفديغ مجلد ٢ ص ٤٠٢ ـ ٤٠٩

(٢) ـ تين ، كتاب العقل مجلد ١ ص ـ ١٨٨

اكبر وحداً اصغر فاذا خرج عدد الامواج عن هذين الحدين لم تسمع الاذن لها اثراً . فاذا كان الحد الاصغر لتولد الاحساس السمعي ١٢ موجة كانت الـ١١ موجة عديمة الاثر فلا يتولد منها احساس ابدا

واذا تعمقنا في المناقشة وجدنا رأي (ليبنيز) مرتكزاً على المبدأ الآتي كل جزء من العلة يحدث جزء من المعلول مجانساً للمعلول كله وقد بين (استوارت ميل) ان هذا المبدأ لاينطبق على التجربة . ولنوضح ذلك بمثال :

لنفرض ان خيطاً ينقطع اذا علق به قطعة من المعدن تزن ١٠٠ غرام فهل ينقطع اذا علق به ١٠ غ ؟ نعم ان وزن ١٠ غ يحدث في الخيط اثراً ما فيوتره ويهيئ انقطاعه ولكن هذا الاثر الجزئي ليس مجانساً للمعلول الكلي ، لان اشتداد الوتر شيء وانقطاعه شيء آخر . وليس يمكنك ان تقول ان التوتر الحادث من عشر العلة معادل لعشر المعلول الكلي و مجانس له . فكما انه لايمكن ان يكون انقطاع الوتر مؤلفاً من عشرة اجزاء متجانسة فكذلك لا يمكن تقسيم الاحساس الى عناصر جزئية متجانسة ، لان الاحساس ليس مركباً . وسنعود الى هذا البحث عند الكلام عن نظرية (تين) و (سبنسر) في وحدة تركيب النفس ولو صح دليل (ليبنيز) لاثبت لنا عكس ما نبتغي لانه يقتضي ان يكون المعلول الجزئي شعورياً كالمعلول الكلي لمجانسته له فالاذن تشعر اذن بصوت الموجة الصغيرة كما تحس بصوت الامواج المجتمعة و هذا مخالف للتجربة .

فانت ترى ان هذه المناقشات العقلية لاتوصل الى يقين تام ولا تمنع الاعتراض بل تثبت ان وجود الحياة اللاشعورية امر احتمالي فقط

٢ ـ الاعتراض على نظرية اللاشعور

ولنناقش الآن بعض الاعتراضات المنطقية التي اقامها الفلاسفة ضد نظرية اللاشعور

١ ـ الاعتراض الاول . — ان وجود حوادث (نفسية لاشعورية) محال لابل متناقض . لان الشعور حقيقة النفس فيمتنع وجود احدهما دون الاخر . قد يكون للحياة اللاشعورية معنى من الوجهة الفيسيولوجية فلا يمتنع وجود فيسيولوجي لاشعوري اما من الوجهة النفسية فلا يعقل وجوده لانك لاتستطيع ان تتصور عقلا لايعقل او نفساً لاتشعر .

لاقيمة لهذا الاعتراض الا بالنسبة للذين لم يألفوا البحث في الحياة اللاشعورية لان هذه النظرية الجديدة تنافي كل ماتعودوه · ومثل علم النفس في ذلك كمثل العلوم الأخرى . افلا يختلط الامر على المبتدئ في حساب اللانهايات ، وهل سلمت نظرية الجاذبية العامة عند تولدها من الاعتراض . لايهدم الاعتراض النظرية الا اذا كانت واهية ، ولا يتقدم العلم الا اذا ارتكز على الفرض ، والناس يستغربون كل جديد ، فلا تعجبن لنظرية اللاشعور اذا بدت متناقضة ·

ولعل هذا التناقض لم ينشأ الا عن توحيدنا النفس والشعور واعتقادنا ان الشعور يشمل جميع الحوادث النفسية . لقد تعودنا الاطلاع على الحوادث النفسية بواسطة الشعور فقط · ولكن لايلزم من ذلك ان يكون الشعور هو حقيقة النفس. اذا كان كل شعور نفسياً فليس كل نفسي شعورياً · وكيف يمكن تعريف النفس بالشعور وهي اوسع منه ، فاذا عدلنا عن المطابقة بين النفس والشعور زال التناقض من هذه النظرية .

٢ ـ الاعتراض الثاني · ـ اذا سلمنا بخلو نظرية اللاشعور من التناقض لم نسلم تماماً من الاعتراض ، اذ يقال كيف يمكن ادراك اللاشعور ومعرفته . فاما ان يكون اللاشعور نفسياً واما ان يكون غير نفسي . فاذا كان نفسياً لم يدرك بالمشاهدة الخارجية ، وهو لايدرك ايضاً بالمشاهدة الداخلية لان آلة هذا الادراك الشعور فالحوادث اللاشعورية لاتدرك بالمشاهدة الداخلية ولا بالمشاهدة الخارجية فهي اذن كأنها غير موجودة

ان هذا الاعتراض لاينقض نظرية اللاشعور ، لان وجود الشيء لايقتضي دائماً مشاهدته باحدى الصور المعلومة . فالعقل يقرر وجود كثير من الاشياء التي لانستطيع مشاهدتها فنستدل على وجودها بآثارها ، ونفرض وراء المعلول علة نوضحه بها . نحن لانرى الا وجها واحداً من القمر، فأي فلكي يتردد في اثبات وجه آخر له . نحن لانرى موجة من امواج الاثير ، ولكن الطبيعي يقرر وجودها ويقيس سعتها ويعين جهاتها . انا لاادرك مباشرة الا حياتي النفسية ، ولا اطلع على حياة الاخرين الا بآثارها . فاي عالم نفسي لابل اي رجل عاقل يشك في وجود

حياة نفسية عند الاخرين. فلماذا يقرر الفلكي وجود اشياء لم يرها بمنظاره؟ ذلك لان له في حسابه الدقيق غنى عن المشاهدة الحسية. لولا حاجة الطبيعيين الى تعليل بعض الحوادث الطبيعية كالتداخل والاستقطاب وانتقال النور لما فرضوا نظرية الأثير، ونحن لولا اضطرارنا الى تعليل الحوادث النفسية لما فرضنا وجود اللاشعور فنظرية اللاشعور نظرية نافعة، وهي في علم النفس اكثر نفعاً من فرضية الاثير في علم الطبيعة

وخلاصة ماتقدم ان العقل لايمنع وجود حياة لاشعورية. فالشعور لايشمل جميع الحوادث النفسية وقد اثبتنا بمناقشة الاعتراضات السابقة امكان اللاشعور. وسنسوق الان للقارئ بعض الادلة التجريبية التي تقلب امكان اللاشعور الى ضرورة واحتماله الى يقين.

٢ — بعض الادلة التجريبية

لقد جمع علماء النفس ادلة كثيرة لاثبات اللاشعور فمنها ما هو طبيعي ومنها ما هو مرضي. وسنبحث الآن في كل من هذين القسمين:

١ — الحوادث الطبيعية

لنهمل بعض الامثلة التي جاء بها (دوهارتمان) (١) لانه يمكن ايضاحها باسباب فيسيولوجية. فقد اثبت هذا الفيلسوف احكاماً لاشعورية في الادراك البصري فزعم ان هذه الاحكام اللاشعورية تقلب خيالي الطبقة الشبكية الى خيال واحد، وترينا الخيال المعكوس قائماً وتظهر لنا نتوء الاشياء. وقد بالغ (دوهارتمان) في النتائج الفلسفية التي استنبطها من هذه الامثلة فبعث ذلك (وندت) و (هلمولتز) على استبدال التعليل النفسي بتعليل فيسيولوجي.

ولنهمل ايضاً مثالا آخر جاء به (ليبنيز) فقد ذكر ان النفس تستعذب الاوزان الموسيقية لانها تعد امواج الصوت بصورة لا شعورية فتعجب لبساطة نسبها العددية واتساقها.

---

(١) هو (روبر دوهارتمان) Robert de Hartmann الفيلسوف الالماني المشهور ولد في برلين سنة ١٨٤٢ ونشر كتاب فلسفة اللاشعور سنة ١٨٦٩

ولنذكر الآن بعض الامثلة الحقيقية الدالة على اللاشعور :

ا — اللاشعور في الحياة الانفعالية

رأيت عند البحث في درجات الشعور ان للشعور طبقات مختلفة (١) فمنها ما هو منير ومنها ماهو مظلم · فاذا كانت الحالة النفسية في القسم المنير كانت واضحة بينة وان ابتعدت عنه تضاءل نورها ، حتى اذا قطعت حدود الشعور صارت مظلمة قاتمة .

ولهذه الحالات الغامضة اثر في النفس لا يقل عملا عن اثر الحالات البينة . وكثيراً ما نعجز عن ايضاح الاحوال النفسية بدونها . اذا انطفأ نور المصباح واظلمت غرفتي زال احساسي بالأشياء التي امامي ، ولكن زوال الاحساس بها لايدل على فقدانها ولذلك فان زوال الشعور باحوال النفس لايدل على عدمها · بل الحالة النفسية التي خرجت من ساحة الشعور باقية وراء الحدود ، تؤثر في حياتنا الشاعرة وتعمل في ميولنا الغامضة وعطفنا ونفورنا وتهيء خميرة الاختراع فكأنها قوة ادخار تبعث على انبجاس النور

١ — اللاشعور في مبدأ الحياة النفسية · — ان في مبدأ الحياة النفسية دليلا على تأثير اللاشعور ، لان الطفل لايفرق في هذا الدور بين الانا واللاانا ولايميز شخصيته عن الاحساس ، ولا تتعدى الاشياء في وجودها الحقيقي الاحساس الدال عليها ، فلافرق بين الموجود واحساسه ، كأن هناك وحدة نفسية بين الشخص والشيء · وقد سمى (مين دوبيران) هذه الحالة بالحالة الانفعالية المحضة (Affectivité pure) اوحالة الانفعال البسيط (Affection simple) وهي حال جميع الذين لم يتوصلوا الى الشعور التام بشخصيتهم ولم يستطيعوا ان يعارضوا تأثير العالم الخارجي فيهم · واحسن تصوير لهذه الحال قولهم انها حال ركود وخمود وخدر يزول منها التأثير عقب حدوثه من غير ان يتحد مع غيره ويندمج في شخصية كاملة متماسكة ، وهذه الحال شبيهة بحال الشعور السريع المصحوب بالنسيان فهي اذن حال لاشعورية ·

ليست هذه الحالة خاصة بالاطفال بل قد يصاب بها الراشد ايضاً في الاحلام والاغماء الشديد

---

[1] راجع ص — ١٣٣

وقع (روسو) مرة على رأسه، فاغمي عليه فقال يصف حاله:

«ودنت لي نفسي فوجدتني في تلك اللحظة في حال من الغرابة في درجة لابد لي من وصفها هنا. اخذ الليل يدنو مني، فابصرت السماء وبعض النجوم وقليلا من الخضرة، فكان هذا الاحساس الاول عذباً ولم اكن ادرك نفسي الا من تلك الناحية، فكنت في تلك اللحظة كمن ولد من جديد، وكان يظهر لي اني املأ بوجودي الخفيف كل الاشياء التي رأيتها، فكنت بكليتي منصرفاً الى هذه اللحظة الحاضرة فلم اتذكر شيئاً مما حدث مني، ولاضعت صورة شخصي البينة، فلم اعلم ما انا ولا اين انا ولم اشعر بالم وخوف ولا بقلق، وكان دمي يجري امامي كما يجري ماء الجدول فلم يخطر لي ابداً انه دمي»

ولهذا الدور تأثير كبير في حياتنا النفسية حتى لقد بين (مين دوبيران) ان لهذه الانفعالات البسيطة تأثيراً كبيراً في تكون الانا (١) فتحفظها النفس في اللاشعور وتنسج منها الميول. يخال الانسان انه نسيها وهي باقية وراء الستار تعمل في سلوكه وتكيف ميوله الطبيعية ومخاوفه الغريزية ونزعاته التي لايمكن ايضاحها بالتجربة والعادة المكتسبة.

٢ — اللاشعور في منشأ العواطف والاهواء. — كثيراً ما تتولد العواطف الشديدة من هيجان بسيط سريع. فلا يدري الانسان بها الا بعد ظهورها وكم مرة خضع الانسان لعوامل الاعجاب بالنفس وحب الذات من غير ان يشعر بها وما اعمق تحليل (لاروشفوكولد) و (باسكال) وغيرهما من فلاسفة الاخلاق لهذه البواعث الخفية. إن تهيجاتنا وأهواءنا وميولنا متصلة بماضينا ومزاجنا فتارة تمر بنا الايام طافحة بالسرور واخرى تستثقل فيها كل لطيف وتستقبح كل جميل، ولو حللنا اسباب السرور والحزن لما اكتشفنا فيها سبباً معقولا (٢). والتشاؤم ناشئ عن المعدة والاحشاء، لا عن التفكير في الحياة (٢).

وكما أنه يوجد تهيجات خفية فكذلك يوجد ميول لاشعورية فنجهل عطفنا

(١) راجع (مين دوبيران): Essai sur les fondements de la psychologie جزء ٢، ص - ١٢ من طبعة (تافيل)

(٢). للاسباب اللاشعورية اثر كبير في تولد اللذة، اذ كثيراً مايفرح الانسان، ويحزن بدون سبب ظاهر، فيزداد حزنه وسروره تبعاً لبعض العوامل الخفية ويخفقان تحت تأثير العادة.

(٢) — راجع (بودن) Baudin، كتاب علم النفس طبعه ٥، ص - ١١٤

ونفورنا ولانعلم بهما الا بواسطة الاشخاص الذين يراقبوننا فيكون الميل عند تولده خجولا متردداً مجهولا من صاحبه فلا يلبث ان يستولي على النفس كلها ويصبح إلهاً معبوداً مسيطراً على حياة الانسان · وكثيراً ماوصف الروائيون تولد الهوى في قلب العاشق وعدم شعوره به فان (فدر) (١) راسين احسن مثال يدل على الهوى المجهول من صاحبه ، وبول وفيرجيني حسبا حبهما الشديد صداقةبسيطة و (جوسلن) اخطأ ايضاً في تأويل حبه و(ناتاشا) تولوستوي تمثل سذاجة الحب وقوته معاً(٢) كل ذلك يدل على عدم شعور العاشق بحقيقة ماتنطوي عليه نفسه · وقدتنقلب العواطف الى ضدها من غير ان يشعر المرء بها ، فتنقلب الصداقة الى حب والحب الى بغضاء ، والعطف الى نفور ويصبح الشجي خلي البال ، وتتبدل جميع اعتقاداته · قد تكون هذه التبدلات ناشئة عن اسباب ظاهرة ، الا انها في الغالب متصلة باسباب لاشعورية · ان لخيبة الامل في حياة الانسان تأثيراً تتبدل على اثره ميوله واعتقاداته من غير ان يدري لذلك سبباً

ب ــ اللاشعور في الحياة العقلية

في الحياة العقلية امثلة عديدة دالة على اللاشعور لان الحالات الفكرية ليست كلها واضحة بينة

١ ــ اللاشعور في الادراك · ــ ليس الادراك حادثة عقليةبسيطة بل هو نتيجة افاعيل ذهنية · ان بعض خواص الادراك تعلل باسباب فيسيولوجية كما ولكن قسماً كبيراً منها لايتم الا بعدمحاكات لاشعورية فالمسافة مثلا لانقدرها الا بعد محاكمة لاشعورية نقابل بها بين حجم الجسم الحقيقي وحجمه الظاهر ، فننظر الى عدد الاجسام الفاصلة بيننا وبينه ونستعيد من غير ان ندري ذكرى تجاربنا الماضية · و على

(1) ــ راسين، Racine ، رواية (فدر) Phèdre

[٢] في رواية الابله L'idiot للكاتب الروسي (دوستويوسكي) Dostoievsky وصف جميل لهذه الاحوال اذ يظن بطل الرواية الامير (موشكين) انه لايحب (ناستاسيا فيليبوفنا) كما يحبها صديقه بل يحبها شفقة منه عليها وكذلك (آغاله) فانها بالرغم من حبها الشديد للامير (موشكين) لاتستطيع ان تصدق انها تحب مجنوناً مثله .

ذلك فان للبحالات اللاشعورية اثراً في حصول الادراك .

٢ – اللاشعور في الذاكرة . – اين تحفظ الذكريات بعد زوالها من ساحة الشعور ؟ سنجيب على هذا السؤال عند البحث في الذاكرة ، ونقتصر الان على القول ان نسيان الذكريات لايبعث على زوالها من النفس ، بل تبقى مخبوءة وراء الشعور فلا تعود الا ليتم بها الادراك . وكثيراً ما تبعث الذكريات بصورة لاشعورية، ولذلك فان خير واسطة لاسترجاع اسم استعصى علينا تذكره هي في الاعراض عنه ، فاذا اعرضنا عنه انبجس من اعماق اللاشعور بصورة عفوية ، فكأن العقل الباطن هيأه لنا ونحن غير شاعرين به

٣ – اللاشعور في تداعي الافكار . – كثيراً ما ينتقل الانسان من فكرة الى اخرى بصورة ميكانيكية من غير ان يشعر بالافكار المتوسطة التي قادته اليها . هبني كنت افكر في (هنري برغسون) فانتقلت فجاة الى التفكير في (تين) فما هي الرابطة بين هذين الاسمين؟ لو حللت افكاري لوجدت اني قرأت في كتاب (لوليم جيمس)(١) قاعدة (تين) في الجنس والبيئة والزمان وعدم انطباق هذه القاعدة على نشأة (هنري برغسون) . فانا اذن قد انتقلت من (هنري برغسون) الى (وليم جيمس) ومن هذا الاخير الى (تين) ، ولم اشعر بالحد الاوسط الذي قادني من الفكرة الاولى الى الفكرة الاخيرة .

مثال آخر : سمع (هوبس) مرة اسم (شارل) الاول فاخذ يفكر في قيمة الدرهم الروماني . فهو لم ينتقل الى هذا الحد الاخير الا بعد ان قال في نفسه : لقد باع الايكوسيون شارل الاول كما باع اليهود المسيح بثلاثين درهما . اذن فالرابطة بين الحدين رابطة خفية

ولقد وصف هاميلتون هذه الحادثة وشبهها بالحادثة الميكانيكية التي تحصل في طابات « البيلاردو » الموضوعة على خط مستقيم فقال : « ماذا يحدث اذا قذفنا احدى الطابات فاصابت الطابة الاولى التي على رأس الخط ؟ ان حركة الطابة المقذوفة لاتنقسم على صف الطابات ولا يحدث ما كنا نتوقع حدوثه قبل التجربة ، بل ان

(١) وليم جيمس ، فلسفة التجربة ص – ١٢٤

الدفع ينتقل الى الطابة التي على الطرف الاخر فيمر بجميع الطابات المتوسطة من غير ان يحركها . » (١)

وهذا شبيه بتداعي الافكار ، لان العقل ينتقل من الفكرة الاولى الى الفكرة الاخيرة من غير ان يشعر بالحلقات المتوسطة ، فتبقى هذه الحلقات المتوسطة التي جزناها لاشعورية .

وقد زعم (استوآرت ميل) و (ويليم جيمس) ان هناك شعوراً بالحلقات المتوسطة الا انه شعور سريع متبوع بنسيان conscience rapide suivie d'oubli (٢) فالحدود المتوسطـــة التي انتقلنا بها من الفكرة الاولى الى الفكرة الاخيرة قد مرت بساحة الشعور ، الا ان مرورها كان سريعاً فلم تترك اثراً في النفس ، فيخيل الينا انها خفية مع انها حالات شعور سريع اعقبه نسيان .

لاجرم ان ايضاح (ميل) و (جيمس) ينطبق على كثير من الحالات النفسية فالشعور السريع المتبوع بالنسيان اقرب الى الحق في بعض الاحيان من اللاشعور المطلق ولكن هل يغنينا هذا التعليل عن نظرية اللاشعور ؟ او ليس النسيان نفسه دليلا على الحياة اللاشعورية ؟ .

٤ــ اللاشعور في المعاني العامة والاحكام . ــ ان مفهوم الالفاظ تابع للمعاني والصور الكامنة فيها ، ولكننا نستعملها من غير ان تكون كل معانيها حاضرة في اذهاننا ولولا هذه المعاني الكامنة وراء الالفاظ لكانت الكلمة صوتاً شبيهاً بغيره من الاصوات الطبيعية . الا اننا نفهم الالفاظ ونتبادل افكارنا بها . فهي اذن تنطوي على معرفة خفية لانحتاج الى اظهارها دائماً . ولو اردنا الكشف عن هذه المعاني لفعلنا الا اننا نكتفي منها ببلوغ القصد ونمر غير شاعرين بالباقي . ــ وكذلك الاحكام فان كل حكم يتضمن معرفة لاشعورية كامنة بين الالفاظ . فاذا قلت مثلا ان (مانون لسكو) كثيرة التقلب او ان (اورسمان) قتل زائير ثم قتل نفسه او ان (سلامان) احب (ابسال) لم تدرك حقيقة كلامي الا إذا كنت عالماً ان هذه الاسماء تدل على اشخاص روايات

---

(١) هاميلتون ، نقلا عن (استوارت ميل) ، فلسفة هاميلتون ص ــ ٣٢٩ من الترجمة الفرنسية

(٢) راجع [روستان] ، دروس الفلسفة ، جلد ــ ١ علم النفس ، ص ــ ٧٩

واذا سمعت طفلا يشير الى الكراسي فيقول هذا قطار وهذه محطة لم افهم معنى كلامه الا اذا كنت اعلم ماهو خيال الاطفال وما هي تصوراتهم في العابهم. يدلك ذلك على ان فهم الاحكام يقتضي معرفة سابقة لانشعر بها دائماً لانها كامنة بين الالفاظ . ولولا هذه القرائن للاشعورية لما تفاهم المتكلمون .

٤ — اللاشعور في الخيال المبدع . — الخيال المبدع هو القدرة على الاختراع . والعمل الذهني الذي يهيء الاختراع العلمي هو عمل مظلم غامض تنضج الفكرة فيه ثم تنتقل من القوة الى الفعل . ولا يصبح هذا العمل الغامض واضحاً بيناً الا حينما تظهر آثاره فكم مرة فتش الانسان فيها على حل مسألة فلم يستطع الى ذلك سبيلا ، فاذا تركها واستراح مدة ثم عاد اليها اشرق عليه نور الحقيقة دفعة واحدة وبدون تعب فيصيبه ما اصاب (ارخميدس) عندما خرج من الحمام صائحاً وجدتها (Euréka). واشد مايكون العقل عاجزاً عن ايضاح الوسائط التي قادته الى اكتشاف الحقيقة ، فهو قد استنبط ذلك بالحدس ، والناس في هذه القوة متفاوتون فمنهم من هو مؤيد النفس بشدة الصفاء فيكتشف ويخترع اموراً لايدركها غيره الا بالقياس والتعليم . ومنهم من لايعرف كيف توصل الى الاكتشاف ولايشعر بالحدود الوسطى التي هيأت له النتيجة .

قال هنري بوانكاره : « كثيراً ما يشتغل الرياضي في حل مسألة عويصة فلا يصل جهده الى نتيجة جيدة عند الابتداء بالعمل فيستريح مدة ثم يعود اليهـــا مرة ثانية فيبقى نصف ساعة من غير ان يجد شيئاً ثم تشرق عليه الفكرة النهائية دفعة واحدة . فقد يقال ان العمل الذهني كان اكثر ثمرة من غيره لانه انقطع مدة فاستراح العقل بذلك ثم عادت اليه قوته ونضارته : والارجح ان هذه الراحة اشغلت بعمل لاشعوري فانكشفت نتيجته بعد ذلك للرياضي » .

وقال ايضاً : لايكون هذا العمل اللاشعوري ممكناً ومنتجاً الا اذا هيأه عمل شعوري ، ولا تشرق هذه الالهامات السريعة على الانسان الابعد جهود ارادية . العقل لايستريح الا لتشتغل فاعليته اللاشعورية ولاتنبجس الحقيقة من هذا العمل الخفي الا اذا كان مسبوقاً بعمل ارادي . وعلى ذلك فان الانا اللاشعورية لاتقل خطورة عن الانا الشاعرة .

ج · — اللاشعور في الحياة الفاعلة ·

ليست الحياة الفاعلة خالية من الامثلة الدالة على اللاشعور ، لان اكثر افعالنا هي افعال (ميكانيكية) خالية من التفكير · ويمكننا اثبات ذلك اذا القينا نظرة على الغريزة والعادة والارادة ·

١ — اللاشعور في الغريزة · — الغريزة نزعة غامضة ، وهي تراث الماضي وكثيراً ما تكون خفية لا نشعر بها كغريزة حفظ البقاء لاتظهر الا عند الحاجة فنذهل منها ولا ندري انها كامنة فينا

١ — اللاشعور في العادة · — قد تكون العادة فاعلة وقد تكون منفعلة ولكنها في كلتا الحالين تبدل الشعوري الى لا شعوري · فلا يتألم القروي من جلبة الطريق الا ليتعود عليها بعد قليل · فلولا العادة لما تحمل البحري والمعدن والحوذي شقاء الحياة ولذلك فقد قيل ان العادة تضعف الحساسيه وتزيد الفاعلية ·

الا ان انقلاب الشعوري الى لاشعوري لا يكون في جميع العادات المنفعله فبعض العادات — كعادة امتصاص السم — تنتهي بموألفة جسدية لامعنى لفرض اللاشعور فيها ، لان اللاشعور الذي نبحث عنه هو اللاشعور النفسي لا الفيسيولوجي · اما عادة المشي وعادة الزلج على المزلقة وعادة الكتابة وعادة العزف على البيانو وغيرها من العادات الفاعلة ، فانها لاتنحل الى حركات جسدية فقط بل تقتضي دائماً عملاً عقلياً ، فانا لا استطيع ان اقرأ او اكتب او اقود الدراجة الا اذا ادركت الحروف والالفاظ وحافظت على موازنتي بالحركات اللازمة للوضع الذي انا فيه · ولكنني ادرك الحروف والحركات ولا اشعر بها بل انتبه الى المعنى الذي اقرأه او الى الموازنة التي انا فيها فقط ·

٣ · اللاشعور في الارادة · — ان لافعالنا الارادية بواعث وعوامل ظاهرة نعللها بها · ولكن وراء هذه الرغائب البينة والاسباب الواضحة بواعث خفية لانشعر بها · فنحن لانقبل فكرة الا لان وراء كل فكرة ذكريات خفية وتجارب عديدة ترغمنا على قبولها · ولانقبل عقيدة ما الا لانها حليفة التأملات والرغائب الكامنة في نفوسنا · ومن منا يستطيع ان يذكر جميع الاسباب التي دفعته الى تقرير هذا الامر

وقبول هذا الرأي دون غيره، ولو جربنا احصاء هذه الاسباب لوجدناها كثيرة لا نهاية لها. واذا كانت الارادة قوة انتخاب فهي تنتخب في اليقظة والنوم معاً . ولذلك لا يستيقظ النائم لتأثير الصوت فقط ، بل لعلاقة هذا الصوت بما يهتم به ، قال هوفدينغ « الكلمة العادية لا توقظ احداً اذا لفظت بهدوء ، اما الام فتستيقظ على اقل حركة من ابنها . وكثيراً ما يستيقظ البخيل اذا وضع في يده قطعة ذهب ويستيقظ الضابط البحري عند همس الاشارة بالرغم من نومه العميق اثناء الضجه » (١) .

٢ — الحوادث المرضية

لم تصبح فرضية اللاشعور ضرورية تماماً في علم النفس الا بعد ان اثبتوها بالحوادث المرضية . كامراض اختناق الرحم وتضاعف الشخصية وغير ذلك .

١ — اللاشعور في اختناق الرحم (الهستريا) . — ان لتصورات المصاب باختناق الرحم تأثيراً قوياً في اختلال حساسيته وذاكرته وارادته وحركاته . حتى ان مدرسة (شاركو) عدت هذا المرض من الامراض النفسية . فاذا كان المريض مصاباً بفقدان الحس (٢) في عضو من اعضائه امكن شفاؤه بالتلقين . واذا قرصته في المحل المخدر لم يشعر بشيء ولكنه يتذكر القرص عندما ينام نوماً مغنطيسياً . ومن خواص هذا المرض انه لا يزول بامر كل طبيب بل بامر الطبيب الذي انتخبه المريض وفضله في نفسه على غيره . فالانتخاب اللاشعوري اذن من مميزات اختناق الرحم.

وكذلك اذا اصيب المريض بفقدان الذاكرة — وهو مرض يقرر فيه المريض نسيان بعض الذكريات المتعلقة بشخص او بشيء معين — . فيحدثك عن كل ما جرى معه في النهار ولكنه يتجنب الكلام عن الشخص الذي قرر نسيانه . فكأنه قرر نزع ذكرى هذا الشخص من نفسه ، والارجح انه لم ينسه نسياناً حقيقياً ، لان ذكراه لا تزال موجودة في ذهنه ولولا ذلك لما اثرت في انتخاب الذكريات فتركت منها ما يتصل

---

(١) هوفدينغ ، علم النفس ، ص — ١٠٨

(٢) من الاحوال التي ترافق اختناق الرحم فقدان الحس « Anesthésie hystérique » وفقدان الذاكرة « Amnésie hystérique » راجع : (بيه رجانه) ، الامراض العصبية « Les névroses »

بالشخص المقرر نسيانه . فالمريض قد قرر اذن نسيان هذا الشخص ولكن ذكراه لا تزال تؤثر في نفسه فلم تبرح ساحة الشعور الا لتكمن في اللاشعور .

٢ – اللاشعور في امراض الشخصيه . – كثيراً ما يؤلف قسم من الحوادث النفسيه المكبوته شخصية ثانيه تجهلها الشخصية الاولى . ويمكننا بيان ذلك بالامثلة الآتية :

ا . – من احسن الامثلة الدالة على ذلك حالة المريضة (فليدا) Félida التي لاحظها الدكتور (ازام) Dr Azam سنة ١٨٦٠ ودرس مرضها اكثر من ثلاثين سنة . فقد اصيبت هذه المريضة منذ الرابعة عشرة باختناق الرحم فصارت تنام بعض دقائق ثم تستيقظ متغيرة تماماً عما كانت عليه قبل النوم ، فينقلب حزنها الى سرور ونشاط وتصبح قوية الحس واسعة الخيال . وتسمى هذه الحال بالحال الثانية ، الا انها اوسع واغنى من الحال الاولى ، تتذكر فيها المريضة كل ما يتعلق بالحالين الاولى والثانيه معاً وتصبح ملكاتها العقلية اقوى مما كانت عليه في الحالة السابقة فلا هم ولا هذيان ولا خوف ولا حزن فاذا رجعت الى حالتها الاولى نسيت كل ما جرى معها فلا تذكر ما رأت وما قالت ولا مافعلت فكأن حياتها الاولى اضيق من حياتها الثانية وكأن هناك صلة بين الحالين بالرغم من هذا التعاقب وهذا التضاعف وهذا النسيان العميق . لان الشخصية الثانية (ب) تعرف الشخصية الاولى (ا) اي ان (فليدا) تعرف وهي في الحالة الثانية كل حوادث الحالة الاولى ، ولكنها اذا رجعت الى حالتها الاولى نسيت حياتها الثانية فكأن الحياة الثانية موجودة وراء الحياة الاولى بصورة لاشعورية ، ولولا ذلك لما امكن تعليل ارتباط الذكريات في الاحوال الثانية واتصالها بعضها ببعض . فلم يستبدل المريض شخصيته الاولى بشخصية ثانية لاعلاقة لها بها . بل انتقل من حياة نفسية ضيقة الى حياة واسعة تشمل الاولى فهو اذن قد وسع حياته النفسية . لان شخصية (ا) لاتشعر الا باحوال (ا) اما شخصية (ب) فتشعر بـ(ا) و (ب) معاً . اضف الى ذلك ان احوال (ب) لاتعدم عند رجوع المريض من (ب) الى (ا) . بل تبقى في النفس بصورة لا شعورية .

ب · – وقد اثبت العلماء ذلك بطريقة الكتابة اللا ارادية (١) . وهي ان نغافل المريض – وهذا سهل جدا لان المصاب باختناق الرحم يغفل بسرعة – ونضع في يده على غير علم منه قلم رصاص ، فاذا فعلنا ذلك باحتياط من غير ان ننبهه من غفلته امكننا استكتابه و هو في هذه الحالة ما لو عرض عليه و هو في الحالة الطبيعية لانكره . فبينا شخصيته الثانية (ب) تكتب ترى شخصيته الاولى (ا) تحادثك كأنها غير عالمة بما جرى وهذا دليل واضح على ان الحياة الثانية موجودة مع الحياة الاولى ·

ج ·– و يمكن اثبات ذلك ايضاً بطريقة (الرؤية البلورية) (٢) – واليك بيان هذه الطريقة :

اذا وضعت امام المريض طابة من زجاج ذات قعر اسود وطلبت منه ان يحدق اليها رأى بعد برهة من الزمن سلسلة من الصور تمر امام عينيه · فليس في الكرة خاصة سحرية ما . و الباعث على مرورها امام عيني المريض امر نفسي محض · ولقد استعمل الدكتور (بيه‌رجانه) هذه الطريقة في ملاحظة المرضى قال : « نهض المريض او (الماشي في النوم) ليلا من فراشه فبدت منه كل حماقة · ثم كتب بصورة خاصة كتاباً هدد به بعض الاشخاص . فاخذ الكتاب منه وسلم الى على غير علم منه . فلما استيقظ من نومه لم يتذكر شيئاً مما فعل · ولم استطع ان اطبق عليه تجربة طابة الزجاج الا بعد بضعة ايام لحدق اليها بعينيه وقال انه يرى حروفاً مكتوبة فقلت له خذ قلماً وورقاً وانسخ لي ما تراه في المرآة · ففعل ، ونقل لي ذلك كلمة كلمة ولم يهمل الا الكلمات التي لم يقدر على قراءتها · وكان ينسخ الجمل ولا يفهم منها شيئاً . حتى انه لم يخف عني ذلك ، فكتب في النتيجة وهو ينسخ على هذه الصورة نفس الكتاب الذي كتبه ليلا وهو في نوبة المشي في النوم ، وكان هذا الكتاب لايزال معي » (٣)

يدلك ذلك على ان ذكريات الحالة الثانية لاتزال باقية في اللاشعور . ولولا ذلك لما استطاع المريض نسخ الكتاب الذي انشأه في نومه .

---

(١) « Ecriture automatique»

(٢) وهي مايسميه الفرنسيون (vision dans le cristal) والانكليز Crystal gazing

(٣) (بيه‌رجانه) الامراض العصبية والفكر الثابتة «Névroses et idées fixes» ج-١ ، ص – ٤١٨

د . — ومن هذه التجارب ايضاً تجربة التلقين بالذهول (Suggestion par distraction) ، وهي عبارة عن مغافلة المريض وتلقينه فعل امر من الامور فاذا استيقظ من نومه نفذ عن غير شعور ما تلقنه في ساعة الذهول .

فها انت ترى بعد هذه الامثلة ان فرضية اللاشعور ضرورية. ولم يبق اليوم من يقول ان فاعلية النفس مقصورة على الشعور بل اضطر العلماء تحت تأثير المشاهدة والتجربة الى القول بحياة باطنة لاشعورية .

٣ — درجات اللاشعور

وهذه الحياة الباطنة هي كالحياة الشاعرة ذات طبقات مختلفة ، لان في النفس حالات غامضة وحالات لاشعوريه مطلقة .

فمن هذه الحالات الغامضة ما كان (ليبنيز) يسميه بالحالات الصماء ، وهي حالات شعورية ولا شعورية معاً . لانها تحل في اطراف الشعور وحواشيه فتبقى محجوبة بظل خفيف . اني افكر عند كتابة هذه السطور في بعض المسائل الفلسفية التي تشغل ذهني فارى بوضوح كتابي ودواتي وقلمي والورق الذي اكتب عليه ، واتذكر حادثة تتعلق بما اكتب. ولكنني في الوقت نفسه اسمع من بعيد حفيف الاغصان وخرير الماء وصوت السيارة بصورة غامضة فكأن هذه الاشياء الضئيلة محجوبة عني بستار ممزق حتى لقد سماها (وليم جيمس) بالحواشي (Phénomènes marginaux) وقال ان لكل فكر «هالة» «واهداباً» غامضة تحيط به ، وقد سمى الفلاسفة المتأخرون ذلك بما تحت الشعور (Subconscience)

هذه الحالات الغامضة تستطيع ان تستعيد نورها بسرعة ، ويستطيع الانسان ان يوقظها بالتأمل الداخلي . الا ان وراء هذه الحالات الغامضة حالات مظلمة تماماً لا نستطيع الوصول اليها بالشعور التأملي وهي الحوادث اللاشعورية التي تكلمنا عنها فما هي قيمة الحياة اللاشعورية .

٤ — قيمة الحياة اللاشعورية

لا تقتصر الحياة اللاشعورية على حفظ الذكريات المخزونة بل تعقل وتتخيل .

ويمكن اثبات ذلك بالتجارب التي قام بها الدكتور (بيير جانه) . قال :

« جربت ان احصل على احكام لاشعورية بسيطة جداً فقلت لها : ستجمدين اذا لفظت الحرف الواحد مرتين متتابعتين . فلما نهضت من نومها همست في اذنها الحروف الآتية : ب ، ج ، د ، ق ، ب ، ب ، فلما سمعت (لوسي) الحرفين الاخيرين انكمشت وتقلصت اعضاؤها . فهي اذن قادرة على القيام باحكام مشابهة لاشعورية ثم جربت معها احكام تباين فقلت لها : ستنامين اذا لفظت عدداً فرداً ، او ستديرين يديك الواحدة حول الأخرى اذا لفظت اسم امرأة ، فكانت النتيجة كالاولى . وكنت لا اعطي الاشارة الا لتنفذ تماماً . فلوسي اذن سمعت ، وقابلت ، وقدرت التباين بصورة لاشعورية . ثم حاولت بعد ذلك تعقيد التجربة لأرى مبلغ ما تصل اليه هذه القوة اللاشعورية ، فقلت لها طيّري بيديك قبـــلا اذا صار مجموع الاعداد التي سالفظها ١٠ ، ثم اتخذت الاحتياط اللازم وايقظتها من نومها وتحققت نسيانها لما طلبت منها ثم ابتعدت عنها قليلا ، فالتهت عني بحديث بعض الاشخاص حتى همست ٢ ، ٣ ، ١ ، ٤ فاخذت (لوسي) تفعل الحركة التي طلبتها منها . ثم جربت اعداداً اخرى وعمليات اصعب من هذه فقلت لها : اذا جاءت الاعداد مثنى وكان حاصل طرح الواحد من الاخر ستة فافعلي الحركة الفلانية ، ثم جربت ايضاً اعمال الضرب وقسمة ، وكانت (لوسي) تقوم بذلك كله بدون خطأ . ولما كنت اريد ان يكون هـذا العقل العجيب مستقلا طلبت من (لوسي) ان تكتب لي كتاباً واليك ما كتبت :

« سيدتي لا استطيع المجيء يوم الاحد كما اتفقنا ، فارجو منك المعذرة ، لوكنت استطيع المجيء في هذا النهار لجعلت سروري في البقاء معك ، الا ان ذلك غير ممكن . صديقتك (لوسي) . حاشية : وللاولاد اشياء كثيرة ،

« كتبت (لوسي) ذلك وهي تتكلم عن اشياء اخرى وتحادث عدة اشخاص فلمـــا افاقت من نومها اريتهـا الكتاب فلم تعترف به وأ كدت لي اني قلدت توقيعها » (١)

---

(١) بيير جانه ، الاوتوماتيسم النفسية «Automotisme Psychologique» ص — ٢٦٣

يقول الروحيون (Spirites) ان فاعلية النفس اللاشعورية اعلى منزلة واسمى نتيجة من فاعليتها الشعورية . ان بعض الحوادث تؤيد هذا الرأي ، (فهلن سميث) Hélène Smith موضوع الموسيو (فلورنوا) Flournoy كانت في حالتها الثانية قادرة على رسم حروف سانسكريتية وعربية لاتستطيع كتابتها في الحالة الاولى . ويمكنها ايضاً ان تستشهد من تاريخ الهند بأمور تجهلها شخصيتها الطبيعية . وكثيراً ماتكون وهي في الشخصية الثانية شديدة البصر والسمع والشم ، قوية الادراك والذاكرة — الا ان هذا التفوق وهمي لاقيمة له . اذ قد يكون هذا الانكشاف ناشئاً عن ركود القوى الأخرى وتوقفها عن العمل فلا تبرز قوة خسيسة الا لتنحط قوة شريفة . كل يعلم ان احسن واسطة لتذكر الاعلام والالفاظ الاجنبية هي في الاعراض عنها والتفكير في امور اخرى ، فتهيء لنا الفاعلية اللاشعورية مانسيناه وينبجس ذلك من مصنع اللاشعور بدون عقل ولا ارادة . وعلى ذلك فلم تنم فاعلية النفس من جهة الا لتنحط من جهة اخرى . الا ان هذه الزيادة لاتعادل هذا النقصان .

وقد بين الموسيو (فلورنوا) (١) ان اللغة المريخية التي اخترعتها (هلن سميث) مشتقة من اللغة الفرنسية وهي لغة صبيانية لاقيمة لها ، فالحروف المشتركة بين اللغتين اكثر من الحروف المختلفة ، ولا فرق بين اللغتين في القواعد والمترادفات وترتيب الالفاظ . وقد كانت (هلن سميث) تعرف الالمانية فلم تقتبس منها كلمة واحدة ولا قاعدة واحدة ، بل اقتصرت في لغتها المريخية على الاقتباس من اللغة الفرنسية ، وهذا ما دعا الموسيو (فلورنوا) الى القول ان هذه الشخصية الثانية تمثل دوراً قديماً توقفت فيه عن النمو ، وهو متقدم على الوقت الذي بدأت فيه (هلن سميث) بتعلم الالمانية .

وظاهر انه يمكن تعليل المثال الذي ذكره هنري بوانكاره بالاسباب نفسها . ان الانا اللاشعورية تخترع وتحل المسائل التي بدأت بها الانا الشعورية . فقد يتوهم الانسان ان هذه الشخصية الثانية اعلى مكانة وارسخ قدماً في الاختراع من الشخصية

(١) فلورنوا ، من الهند الى المريخ « Des Indes à la planète Mars »

الاولى . والحق عن ذلك بعيد لأن الانا اللاشعورية لا تستطيع ان تبدع شيئاً ما لم تهيء لها الشخصية الاولى طريق البحث التي ينبغي لها سلوكها . وقد قدمنا ان العمل اللاشعوري لايثمر الا اذا سبقه عمل شعوري . فكيف يتأتى لهذه الشخصية الثانية ان تبدع وهي لاتستقي عناصرها الا من الحياة الشاعرة ، فالانا الشعورية تعين الطريق وتحذف العناصر الزائدة ثم تنبري الانا اللاشعورية للعمل بصورة ميكانيكية حتى ينقشع بها القناع عن السر الخفي . فالحفار لايحفر الا في الجهة التي عينها له عالم الاثار . وكذلك العقل الباطن فانه لايستنبط شيئاً لم ترغب النفس الشاعرة في اكتشافه . ولولا هذا العمل الشعوري السابق لما انتج العمل اللاشعوري اللاحق شيئاً . فكأن فاعلية النفس الخفية لاتولد شيئاً من ذاتها وكأن عملها تابع بجميع نواحيه للفاعلية الشعورية .

وقصارى القول : ان هناك حياة نفسية مظلمة مؤلفة من النزعات الخفية والاهواء الوليدة والاحلام المكبوتة والعادات المكتسبة . ولو نسب حوض هذه الحياة المظلمة الى ناحية النفس المنيرة لكان اوسع منها نطاقاً واغزر مادة ، الا ان نصيب الناحية المنيرة من القوى العقلية السامية اعظم واوفر . فالارتباط المنطقي والابداع الفكري والتجديد والانتخاب العقلي كل ذلك اكمل في الحياة الشاعرة منه في الحياة الباطنة . اما الافعال الاوتوماتيكية والروابط الميكانيكية والتكرار العفوي فهي في الحياة الدفينة اشد تأثيراً منها في الحياة الظاهرة ، حتى لقد سمى (بيير جانيه) هذه الحياة بالفاعلية المحافظة . فحياة الشعور حياة ابداع وحياة اللاشعور حياة اتباع . وليس للأحكام العقلية والاختراعات الوهمية التي تقوم بها هذه الحياة قيمة اذا نسبت الى الحياة الشاعرة . بل ان احكامها ابتدائية واختراعاتها صبيانية . فالشعور هو مركز الحياة النفسية ، ولكنه ليس الا برهة من حياة النفس ؟



١ — مصادر الشعور واللاشعور

1. — W. James ; Principles of Psychology. Précis de Psychologie ; traduit par Baudin et Bertier. Paris. Rivière, 1910.

2. — Bergson ; Essai sur les données immédiates de la Conscience.

3. — Jacob. La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui (Rev. de Métaphysique et de morale Mars 1898).

4. — Rauh, De la méthode dans la psychologie des sentiments (Alcan 1899).

5. — Wallon, in Traité de Dumas, II, 479-520.

6. — Höffding, Psychologie, Ch. III.

7. — Mélinand, Psychologie, Ch. I.

8. — Dwelshauvers, Traité, 169-202. L'inconscient.

9. — Roustan, Psychologie.

10. — Jastrow. La Subconscience.

11. — Cuvillier, Manuel de philosophie t. 1. p. 667-706.

12. — Baudin, Psychologie p. 100-119.

13. — De Hartmann, Philosophie de l'inconscient trad. Nolen (2 vol. 1877, Germer-Baillière).

14. – Dr. Pierre Janet, L'Automatisme psychologique 1903
L'état mental des hystériques. Rueff. 1894
Névroses et Idées fixes 2 vol. (Alcan 1898)
Les obsessions et la psychasténie (Alcan 1903)
Les névroses, (Flammarion 1909)

15. — Dr. Régis, Manuel de Psychiatrie (Doin 1909)

16.— Dr. Pitres et Dr. Régis : Les obsessions et les impulsions (Doin 1902)

17. — Flournoy, Des Indes à la planète Mars (Genève, édit. Atar ; Paris Alcan 1899)

18. — Bazaillas, Musique et inconcience (Alcan 1909).

19. — Bulletin de la Société française de philosophie Février 1910 : L'inconscient dans la vie mentale.

٢ — تمارين ومناقشات شفاهية

١ — صف جميع ماتنطوي عليه نفسك في اللحظة التي انت فيها

٢ — ناقش طبيعة الشعور ، هل الشعور قوة مفارقة للحوادث النفسية ؟

٣ — حلل حادثة نفسية ما وبين كيف تمر هذه الحادثة بطبقات الشعور المختلفة

٤ — ناقش الادلة العقلية والاعتراضات الواردة عليها في هذا الفصل .

٥ — اذكر بعض الامثلة الشخصية الدالة على اللاشعور .

٣ — مواضيع للإنشاء الفلسفي

١ — ماهو معنى الشعور في علم النفس (بكالوريا - كلرمون ١٩٢٦)

٢ — هل الشعور حادثة ملحقة (Epiphénomène) (بوردو)

٣ — هل يجب القول بوجود حوادث نفسية لاشعورية (بكالوريا ، بوردو ١٩٢٥ يوانيون ١٩٢٨)

٤ — هل تكامل علمنا بالحياة النفسية بعد قبول نظرية اللاشعور (بكالوريا الجزائر ١٩٢٨)

٥ — ماهي طبيعة اللاشعور ؟



الفصل السابع

تصنيف الحوادث النفسية

لكل شخص حياة نفسية خاصة تختلف عن حياة الاخرين . ولا يمكن وصف هذه الحياة بدقة وضبط لانها تحتوي على الوان لانهاية لها .

١ — لمحة تاريخية

فبالرغم من ان المشاهد لايستطيع احصاء الوان النفس فقد حاول الفلاسفة منذ القدم تصنيف الحوادث النفسية . إلا انهم لم يلتمسوا هذا التصنيف الا رغبة منهم في استكمال النفس الانسانية بالحكمة النظرية والحكمة العملية فجاء تصنيفهم فلسفياً محضاً ، ولنأت الان بتصنيف بعض الفلاسفة .

١ — تصنيف افلاطون . — زعم بعض القدماء ان النفس هي مجموع نفسين نفس حساسة ونفس عاقلة . وكان (بارمنيد) و (هرقليت) و (افلاطون) في اول عمره متابعين هذا الرأي . ولكن افلاطون خالف القدماء بعد ذلك في كتاب (الفدر) بقوله ان النفس هي مجموع ثلاث نفوس : نفس عاقلة ، ونفس غضبية ، ونفس شهوانية . فالنفس العاقلة محبة للحكمة وصديقة للعلم وهي التي تدبر البدن وتسوسه . والنفس الغضبية هي مصدر الشجاعة والغضب الشريف ومقرها القلب أي مجموع العواطف الكريمة التي تنزع الى المجد . والنفس الشهوانية هي مصدر الرغائب من محبة المال والكسب الى جميع الشهوات الحيوانية (١)

وقد شبه افلاطون مجموع هذه القوى بسائق يقود فرسين احدهما طوع العنان كريم والاخر جموح، أرن . فالسائق هو النفس العاقلة ، والفرس الاصيل

---

(١) افلاطون ، كتاب الجمهورية . (République. Liv . IV , 439 e - 441C »
« Liv IX , 571 d - e et 580e - 581 b

هو القلب اي النفس الغضبية ، والفرس اللئيم هو النفس الشهوانية (١) . وكل قوة من هذه القوى تطابق صنفاً من الاصناف الاجتماعية الثلاثة . فالعاقلة تطابق الحكام والغضبية توافق المحاربين ، والشهوانية تناسب الفلاحين والعمال . ومراتب هذه القوى كمراتب الاصناف الاجتماعية . فالعاقلة فوق الغضبية . والغضبية فوق الشهوانية ، ورابطها كلها العدالة . (٢)

انتقاد تصنيف افلاطون . — ليس تصنيف افلاطون تصنيفاً علمياً ، بل هو اخلاقي لانه يبحث في القوى الانسانية من حيث مراتبها وقيمتها لا من حيث حقيقتها وعلم النفس لايبحث في هذه الوجهة القانونية كما رأيت سابقاً .

٢ — تصنيف أرسطو . — زعم ارسطو ان جوهر النفس لايختلف عن جوهر الجسد ، ولذلك كانت قوى النفس موافقة لقوى الحياة . فالاحياء تتغذى وتحس وتتحرك وتعقل ، والنفس (١) منها الغاذية (٢) ومنها الحساسة (٣) ومنها المحركة (٤) ومنها الناطقة . وهذه الاقسام الاربعة هي اقسام النفس الكاملة . فالنبات له القوة الغاذية والحيوان له الحساسة والمحركة ، والانسان وحده له الناطقة .

انتقاد تصنيف ارسطو . — ان هذا التصنيف الذي اعتمده ارسطو هو الذي اختاره فلاسفة القرون الوسطى في خطوطه العامة فلم يخالفوه ولا نازعوه كالمقلدين . ولما كان واضع هذا التصنيف عالماً بالطبيعيات فقد جاء تصنيفه ذا نزعة وضعية . الا ان الامر على خلاف ماذهب اليه في النفس الناطقة (العقل) التي جعلها مبدأ الحياة والفكر معاً ، لأنك اذا جعلت مبدأ الحياة ومبدأ الفكر واحداً اختلط علم النفس بعلم الفيسيولوجيا (٢)

---

(١) افلاطون ، كتاب الفدر (Phèdre , 246 a - b et 253 d - e)

(٢) قال ابن سينا في كتاب الشفاء : الفن السادس ، المقالة الخامسة ، الفصل الرابع ، المجلد الاول ص — ٣٦٢ من طبعة طهران ١٣٠٣ في عد المذاهب الموروثة عن القدماء في النفس . « فاذا اجتمعت هذه الامور في الانسان علمنا انه قد اجتمع فيه انفس متباينة مختلفة الذوات قد يفارق بعضها بعضاً فلذلك يختص كل واحدة منها بموضع فيكون للمميزة الدماغ ويكون للغضبية الحيوانية القلب ويكون للشهوانية الكبد » . راجع ايضاً النجاة مختصر الشفاء طبع مصر ١٣٣١ القسم الثاني ص — ٣١٠ .

(٢) ابن سينا ، النجاة ص — ٢٥٨ « والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة الى ثلاثة اقسام : (احدها) النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة مايتولد ويربو ويتغذى — والغذاء

٣ ــ تصنيف ديكارت . ــ ان فصل مبدأ الحياة عن مبدأ الفكر يرجع الى (ديكارت) . فقد زعم انه يمكن تعليل حياة الابدان بحركة العضلات و والارواح الحيوانية ، (Esprits animaux) وسمى النفس (منس ـ Mens) لا (آنيا ــ Anima) وهي جوهر حقيقته التفكير (١) . ومعنى التفكير مجموع الافعال الداخلية التي تشعر بها النفس وتطلع عليها مباشرة . وقد رأيت كيف يعتقد (ديكارت) ان النفس لاتنقطع عن التفكير الا اذا تلاشى وجودها (ص - ١٣١) ومعنى ذلك في علم النفس الحديث بطلان اللاشعور . والنفس تنقسم على زعمه الى قوتين مختلفتين : (١) الذهن وهو مجموع الملكات الفكرية . (٢) الارادة وهي مجموع الحوادث الفاعلة فالحس والخيال والفهم هي اشياء عقلية . والرغبة والنفور والتصديق والنفي والشك هي امور ارادية (٢)

انتقاد تصنيف ديكارت . ــ لقد حذف ديكارت من ملكات النفس القوة الحساسة وهي مجموع الحوادث الانفعالية من عواطف وتهيجات . والسبب في ذلك انه لما عرّف النفس بالفكر والحياة النفسية بالشعور اضطر الى الاهتمام بالحياة النفسية الشاعرة والفكر الواضح تاركاً الشعور جانباً فلم يخطر بباله الكلام عن الحياة الدفينة والفكر الغامض فاهمل القوة الحساسة لانها من نوع الفكر الغامض الذي يصدر عن الجسد فتتأثر به النفس وتضطرب من غير ان يكون لها فعل و قد حاول ديكارت في (كتاب الاهواء) تعليل العواطف والاهواء بما يجري في الجسد اي بالارواح الحيوانية فلم يصل الى نتيجة ، وسنعود الى هذا البحث في محل آخر

٤- الرجوع الى القوة الحساسة . ــ ولم تستعد القوة الحساسة مقامها الا في

- جسم من شانه ان يفعه بطبيعة الجسم الذي قيل انه غذاوه ويزيد فيه بمقدار مايتحلل او اكثر او اقل (والثاني) النفس الحيوانية وهي كال اول لجسم طبيعي آلي من جهة مايدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة . (والثالث) النفس الانسانية وهي كال اول لجسم طبيعي آلي من جهة مايفعل الافعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالراي ومن جهة مايدرك الامور الكلية »

(١) ديكارت ، خطبة الاصول ، القسم الرابع .

(٢) ديكارت ، مبادئ الفلسفة ، ١ ، مادة ٣٢

القرن الثامن عشر، فلم يعبد هذا العصر العقل حتى مال به (روسو) الى الاحساس والعاطفة والاحـلام والسويداء وكل ماوراء الشعور من الاحوال النفسية الدقيقة وقد ازدادت هذه الرغبة تحت تأثير الادب الابداعي (الرومانتيك) في اوائل القرن التاسع عشر ولم تزل في تقدم حتى يومنا هذا .

٢ — التصنيف المدرسي

وما اتينا بهذه اللمحة التاريخية إلا لنبين كيف نشأ التصنيف المدرسي المعروف الذي يقسم الحوادث النفسية الى ثلاثة اقسام بحسب الوظائف الاساسية التي تقوم بها النفس من حس ، وتفكير ، وارادة . فالانسان يشعر بحالات انفعالية (Etats affectifs) كاللذات والالام والتهيجات الملائمة والمنافية، وحالات عقلية (Etats intellectuels) كالادراك والتفكير ، وحالات فاعلة (Etats actifs) كالعزم والارادة ، وذلك مطابق لرأي القائلين ان الانسان مركب من قلب وعقل وارادة .

١ — فائدة هذا التصنيف . — رأيت ان الحوادث النفسية كثيرة بالرغم من وحدة النفس ، ولذلك فانه لايسهل على الباحث درسها الا اذا انقسمت بضرب من القسمة الى بعض الانواع .

٢ — صعوبة هذا التصنيف . — ولكن تصنيف هذه الحوادث صعب جداً . فقد رأيت عند البحث في الشعور ان النفس دائمة الحركة والتبدل فلا يمكن ان تبقى حادثة نفسية على حالها طرفة عين بل تتغير بدون انقطاع فلا تعود الى مسرح النفس الا محلاة بزينة جديدة . اضف الى ذلك ان الحياة النفسية كثيرة الاشتباك فلا يمكن مثلا بيان جميع العوامل الموجودة في الغضب او في الشغف والتولع واكتشاف كل العناصر التي يتألف منها الحب والبغضاء والسرور والحزن .

ومما يزيد في صعوبة هذا التصنيف ان وسائل التحليل في علم النفس مختلفة عن طرائق التحليل المادي . فاذا بحثنا في خواص الاجسام من حرارة ولون ووزن وصوت واردنا بيان اسبابها لم يلتبس علينا شيء منها ، لاننا ندرك الفرق بينهما

بحواسنا . والالتباس قليل ايضاً في درس خواص الاجسام الحية ووظائفها لان هذه الوظائف مرتبطة باعضاء خاصة يثبتها العلم على الضبط التام . اما في علم النفس فان الاشكال عظيم ، لاننا لانستطيع معرفة الحوادث النفسية معرفة تامة الا بالشعور ، على خلاف العلوم الطبيعية التي تستند الى المشاهدة الخارجية فقط . ولذلك فانه لايمكن تمييز الافكار عن العواطف كما نميز الاطعمة عن الاصوات والروائح ، لان العواطف ليست مباينة تماماً للافكار ولا هي مفارقة لها .

اضف الى ذلك أن قوانين علم النفس لاتزال مبهمة وحقائقه لاتزال بعيدة عن الضبط العلمي ، ولذلك فانه لايمكن وضع تصنيف علمي نهائي الا اذا تقدم علم النفس واصبح كغيره من العلوم الطبيعية . ان الحقائق النفسية كثيرة ، ولا يمكن تصنيفها على الضبط التام الا اذا سار علم النفس على الطريقة التجريبية وتكاملت قوانينه ، ولكنه لايزال حتى الآن في نشأته ، وكل تصنيف نجيء به الآن لايمكن ان يكون الا موقتا

٣ — التصنيف العلمي

حاول بعض العلماء تصنيف الحوادث النفسية تصنيفاً علمياً فنهم من خالف التصنيف المدرسي ومنهم من اتبعه في خطوطه العامة وسنأتي على ذكر بعضها ونصحح القول فيه .

١ — تصنيف رابيه (١) . — قال (رابيه) ان الوظائف العقلية تنقسم الى الاقسام الآتية : ١ — وظائف الكسب كالاحساس والشعور وهي ضرورية لاكتساب مواد المعرفة ٢ — وظائف الحفظ كالذاكرة ٣ — وظائف النظم والتأليف كتداعي الافكار والمخيلة ٤ — وظائف الانضاج وهي الوظائف العقلية الحقيقية كالحكم والتعميم والقياس .

لم يتمم (رابيه) تصنيفه هـذا فاقتصر على الحياة العقلية فقط ، ولم يخالف التصنيف المدرسي في انقسام النفس الى منفعلة وعاقلة وفاعلة .

---

(١) رابيه Rabier — علم النفس ص ٨٩ — ٩٠

٢ — تصنيف ري(١) . — ومن الذين نسجوا على منوال التصنيف المدرسي (آبل ري) فقد زعم ان في كل من القوى النفسية الثلاث درجات مختلفة المراتب ، فتحت الافعال العقلية الناضجة الشاعرة بنفسها طبقة من الافعال النفسية العفوية التي تظهر في الشعور من غير ان يكون لنا في حدوثها عمل ، كالادراك وهو مجموع حوادث ابتدائية اي مجموع احساسات . وتحت الطبقة العفويـــة طبقة ثالثة هي طبقة اللاشعور والاوتوماتيسم . وينبغي ان يكون البحث في الحوادث النفسية الخاصة مسبوقاً ببحث مجمل عن الوظائف العامة كالذاكرة والعادة والتداعي والانتباه .

بيان تصنيف ري

ا . — الشروط العامة للحياة النفسية

١ — بحث موجز في اللاشعور والاوتوماتيسم

٢ — وظائف الشعور العامة
- ١- الذاكرة والعادة (وظيفة التمثيل)
- ٢- التداعي (وهو وظيفة الاستكمال والتركيب العقلي)
- ٣- الانتباه (وهو وظيفة التمييز والادراك)

ب . — الحوادث النفسية الخاصة .

١ - الحياة العقلية
- ١ - الحوادث الابتدائية (الاحساسات)
- ٢ - التأليف العفوي (الادراك)
- ٣ - التأليف التأملي (المفاهيم والمعاني العامة)
- ٤ - العوامل العامة في نمو الحياة العقلية (المبادىء العقلية والفاعلية الذهنية المبدعة)

٢ - الحياة الانفعالية
- ١ - الحوادث الابتدائية (الانفعال او الاحساس باللذة والالم)
- ٢ - التأليف العفوي (التهيجات والاهواء)
- ٣ - التأليف التأملي (العواطف)
- ٤ - العوامل العامة في نمو الحياة الانفعالية (النزعات والميول ، غريزة حفظ البقاء ، العطف والتقليد)

(١) ري (Rey) كتاب علم النفس طبعة — ٤ ، ص — ٥٧

٣ ـ الحياة الفاعلة
١ ـ الحوادث الابتدائية (الافعال المنعكسة)
٢ ـ التأليف العفوي (الغرائز والحركات العادية)
٣ ـ التأليف التاملي (الافعال الارادية او الارادات)
٤ ـ العوامل العامة في نمو الحياة الفاعلة (الخلق)

٤ ـ النتيجة العامة : علاقة الجسد بالنفس ـ الاوتوماتيسم النفسية ـ الشخصية .

خير ما في هذا التصنيف فصله الوظائف النفسية العامة عن الحوادث النفسية الخاصة وترتيبه الحوادث النفسية بحسب كثرة عناصرها . ولكن الاساس الذي بني عليه ليس مستوفياً شرائط الضبط العلمي ، ولا نحتاج الى كثير تكلف في بيان نقصه . فقد وضع الذاكرة في الوظائف الابتدائية ، ولم يخطر له انها في بعض الاحيان فعل ذهني مركب من وظائف بسيطة . هذا ونجده في خطوطه العامة لم يخالف التصنيف المدرسي ، الا انه وازى بين القوى النفسية الثلاث ، ولعله اخطأ في ذلك ، لان مرتبة الحياة الانفعالية دون مرتبة الحياة العقلية .

٣ ـ تصنيف يه رجانه (١) . ـ وقد حاول (يه رجانه) وضع تصنيف خالف به التصنيف المدرسي فنظر في الملكات النفسية ومراتبها فقسمها في كتاب (الاوتوماتيسم النفسية) الى قسمين متباينين : ١ ـ الفاعلية المحافظة (Activité Conservatrice) وهي قوة الحفظ والاسترجاع . ٢ ـ فاعلية التركيب والتأليف (Activité de synthèse) وهي فوق الاولى لان الاولى اتباعية وهذه ابداعية . والنفس في الحالة الطبيعية هي مجموع هاتين الفاعليتين . اما في الامراض العقلية فقد تنحل فاعلية التركيب وتبقى الفاعلية المحافظة ، لانها لا تقتضي كالاولى طاقة نفسية كبرى فمن صفات فاعلية التركيب ان حوادثها مركبة ، كثيرة الاشتباك . وهي متصلة بالواقع والحاضر والحياة الاجتماعية . والحوادث النفسية يمكن ان تنقسم ايضاً باعتبار الاشتداد النفسي (Tension psychologique) الى قسمين : ١ ـ حوادث الاشتداد الوطيء ٢ ـ حوادث الاشتداد العالي . فحوادث المحافظة هي ذات اشتداد وطيء بسيط ، اما فاعلية التركيب فهي من نوع الاشتداد العالي .

لقد ادخل الدكتور (يه رجانه) على تصنيف الحوادث النفسية شيئاً جديداً ولكن العلماء قد انتقدوا فكرة الاشتداد النفسي وقالوا انها ذات نزعة فلسفية . ولسنا

(١) يه رجانه ـ الاوتوماتيسم النفسية سنة ١٨٨٩

نستطيع الان ان نبحث في ذلك (١) ونقتصر على القول ان اساس مسألة الاشتداد فيسيولوجي ، ولربما اضاع علم النفس استقلاله اذا جعل انقسام الحوادث النفسية على اساس اتصالها بالحياة العضوية .

٤ — ما الذي حملنا على القول بالقوى النفسية الثلاث

فها انت ترى ان مسألة تصنيف القوى النفسية على اساس علمي جديد لا تزال مطروحة على بساط البحث ، فما الذي حملنا على القول بانقسام الحوادث النفسية الى ثلاثة انواع ؟

١ - كيف يمكن فصل الحادثة النفسية عن مجموع الحوادث الاخرى . — الحادثة النفسية آن من حياة النفس فلا نفصلها بالتأمل عن مجموع الحوادث الاخرى الا بالنسبة الى اهتمامنا بها . هبني احتجت الان الى النظر في معجم اللغة الفرنسية فرأيته في خزانة كتبي بين مئات المجلدات ، فالحالة النفسية المعينة التي شعرت بها هي احساس بصري مؤلف من لون الكتاب وشكله وحجمه

١ . — وقد يقال ان الحقيقة ابعد من ان تحصر في مثل ما ذكرناه من الاشياء البسيطة اذ كيف استطيع ان القي حجاباً على المجلدات الاخرى وامنع عيني من النظر اليها ؟ . فالعين ترى عدداً من الالوان المتصلة فلا تفرق بينها بكيفية من الكيفيات ، والاحساس البصري ليس بسيطاً بل هو مندمج في غيره من الاحساسات البصرية . اضف الى ذلك ان وجداني المعجم بعد التفتيش عليه يبعث على السرور والراحة فتنضم هـــذه اللذة الى المشاعر الاخرى ولا ارى المعجم حتى تمر بخاطري ذكرى الكلمة التي ابحث عنها فاتصورها واحكم في امرها حكماً من الاحكام . كل هذه الحوادث النفسية ممتزجة معاً ، كانها صهير مذاب ، فـــلا يمكن فصل الاحساس عن الادراك ولا الرغائب عن الافكار ولا الذكريات عن العواطف ، واذا فصلت بالتجريد القنا بينها جسوراً نعبر عليها من حالة الى اخرى وتسمى هذه الجسور عواطف مرور

(١) راجع فالون، علم النفس المرضي ٢٨ — ٢٩ ، ٨٤ Wallon : Psychologie pathologique p. 28-29, 84

ونزعات . فنحن لانجد اذن في النفس حالات انفعالية محضة ولا حالات عقلية او حالات ارادية لا اثر للانفعال فيها .

على ان الحادثة النفسية وان كانت مجموعاً لاينقسم فهي تحتوي على وجوه ثلاثة يمكن النظر اليها منها . ولنحلل المثال الذي ذكرناه سابقاً ، فالاحساس البصري (حادثة انفعالية) بمعنى انه اما ان يكون ملائماً و اما ان يكون منافياً ، وهو (حادثة عقلية) بمعنى انه يطلعنا على العالم الخارجي ويولد الادراك والتصور ، وهو (حادثة فاعلة) بمعنى انه يبعث على حدوث بعض الحركات ، فان كان منافياً تحولت عنه واذا كان ملائماً ملت اليه ، حتى لقد أبقى بالقرب منه بالرغم من منافاته ، هذا اذا كنت اريد دراسته والاطلاع عليه . فالحالة النفسية لاتنقسم الى عناصر ثلاثة بل البحث فيها من هذه الوجهات الثلاث اعتباري فقط .

ب . ونقول ايضاً تصحيحاً لما تقدم ان انقسام الحالات النفسية الى ثلاثة انواع ليس اتفاقاً . لاجرم ان وجود حالات انفعالية او عقلية اوفاعلة محضة محال لانها مشتبكة بعضها ببعض . ولكن ربما استطعت ان تقول ان هناك حوادث هي انفعالية اكثر منها عقليـــة ، او هي عقلية اكثر منها ارادية فيمكن انقسامها باعتبار بروز هذه الصفة فيها . فمن ذلك انه يوجد احوال تكاد تكون محضة الانفعال فلا ندرك منها الا ملاءمتها او منافاتها كالاحزان المبهمة والمخاوف المرضية التي لايظهر فيها التصور فكانها خالية من كل عامل عقلي او ارادي وهي غير واضحة لانه لايمكن اكتشاف اسبابها العقلية او الارادية فكانها اذن احوال انفعالية محضة . — وبعض الاحوال العقلية تكاد تكون محضة ايضاً لخلوها من الاثر الانفعالي الظاهر كالافكار المجردة من كل عاطفة والخالية من كل باعث ارادي — وقد تكون الصفة البارزة في حادثة نفسية هي الارادة فتنكشف النفس عند ذلك عن احوال تكاد تكون محضة الفعل كارادة الرجل الماضي العزيمة الذي لايهتم بنتائج اعماله البعيدة ؛ بل يندفع الى الفعل اندفاع السيل و لايفكر في البواعث والعوامل المحركة ، كانه قوة متحركة بذاتها وكان الحالة التي يشعر بها محضة الفعل .

فها أنت ترى انه يمكن اعتبار المباحث النفسية منقسمة الى ثلاثة اقسام : الحياة الانفعالية ، والحياة العقلية ، والحياة الفاعلة .

ومما يؤيد ذلك ايضاً اختلاف الاستعداد. فحياة الطفل حياة انفعال، وفي الناس من هو كثير الانفعال قليل التفكير وفيهم من هو قوي الارادة شديد العزم حتى لقد انقسمت الطباع الى ثلاثة انواع كبرى: النوع الحسي والنوع الفكري والنوع الارادي .

٢ — بعض البراهين الفيسيولوجية التي تؤيد ذلك . — تنقسم الاعصاب الى ثلاثة اقسام : ١— الاعصاب الموردة المسماة ايضاً باعصاب (السمباتي الكبير) (Nerfs afférents du grand sympathique) تلعب دوراً اساسياً في حدوث التهيجات ٢ — الاعصاب الموردة المسماة ايضاً باعصاب النخاع الشوكي الرأسية (Nerfs afférents céphalo - rachidiens) تقابل الحوادث العقلية لانها تنقل الانطباع من الاطراف الى المركز ٣ — الاعصاب الموصلة (Efférents) او المنبهة - المحركة - (Excito-moteurs) تدبر الافعال والحركات . فاذا فسد احدها بطل الفعل الصادر عنه . وهناك مواد طبيعية تزيل الالم من غير ان تزيل الاحساس تماماً، فالالم انفعالي والاحساس عقلي، فاذا حقن المريض (بالكوكائين) زال منه الشعور بالالم وبقي الاحساس، فتراه يشعر بآلات الجراحة تبضع عضلاته ولا يتألم منها، ومادة الكورار (Curare) تفلج الاعصاب وتفقد قابلية الحركة من غير ان تزيل الحساسية.

فلا ينبغي الاستهانة إذن بهذا التصنيف وان سميناه موقتاً . وهو جار مجرى الجناح المبلغ والآلة المسهلة للمقصود لانه بسيط . الا اننا نقيده بما قلنا سابقاً وهو ان الحوادث النفسية ليست مفارقة بعضها لبعض بل هي متصلة كل الاتصال ومشتبكة كل الاشتباك فهي كل في كل . اي ان كل حادثة تحتوي على الاعتبارات الثلاثة وهي ممزوجة امتزاجا عجيباً، وما قبلنا تقسيمها على هذه الصورة الى منفعلة وعاقلة وفاعلة الا لبروز احد هذه الوجوه ولسهولة ترتيب المواد وتأليفها وتنظيمها وقد قال آريسطو : اللذة والالم يحتويان على ميل ورغبة، وما من رغبة الا تبعث على حركة . وكذلك الحالات العقلية فهي لا تصفو من الآثار الانفعالية بل تكون ممزوجة بشيء من اللذة ولذلك فاننا بالرغم من الاساس الفيسيولوجي الذي ذكرناه لانستطيع حرصاً على استقلال علم النفس ان نقول بمفارقة هذه الاحوال الثلاث، بل نعيد ما قلناه غير مرة : لا بسيط في النفس وكل ايقاع نفسي يحتوي على النفس كلها .

٥ ٠ — قيمة هذا التصنيف

ونضم الى ما تقدم الملاحظات الآتية :

لاقيمة لهذا التصنيف الثلاثي الا بالنسبة الى الحياة النفسية الكاملة. لان الطفل والانسان الابتدائي قد يكونان عاريين من الحالات العقلية الموجودة عند الراشد المتعلم. والحساسية عند الطفل ممزوجة بالفاعلية ، فلا يستطيع ان يعارض رغائبه وقد قيل ان كلمة واحدة كانت تدل في زمان هوميروس على الخوف والهرب معاً اي على التهيج والحركة. فكانت الحياة الانفعالية اذن لا تميز عن الحياة الفاعلة .

ونزيد ما تقدم بياناً بقولنا ان هذا التصنيف لا ينطبق على الحياة النفسية الكاملة الا ضمن الشروط الآتية :

١ ـ هذه الاحوال المختلفة متضادة فيعدل بعضها بعضاً. فالهيجان الشديد يوقف عمل العقل ، والتفكير المجرد يخفف من عفوية العواطف والانفعال .

٢ ـ الفكر ملازم للارادة ؛ ومعنى ذلك انه لا يمكن ان يصبح الفكر واضحاً بيناً الا بالانتباه وهذا يقتضي فعلا ارادياً ، فالارادة اذن واسطة موصلة للتفكير .

٣ ـ الفكر مقيد بالاحوال الانفعالية ؛ فلا تصبح المعرفة قوة الا اذا انضمت اليها العاطفة ، والانسان لا يعرف الا منفعته ولا يفهم الا الشيء الذي يهم به ويهتم له

٤ ـ الحياة الانفعالية تقتضي الحالات العقلية ؛ فلا يوجد الم عظيم الا تحت تأثير الذاكرة ، لان ذكرى الالم الماضي تنضم الى الالم الحاضر فتزيد في شدته . ولربما ازداد الم المريض اذا علم ان اوجاعه ناشئة عن مرض عضال .

٥ ـ القوة الحساسة ملازمة دائماً للفاعلة . ـ فاللذة تجذبنا والالم يدفعنا

والخلاصة ان انقسام الحوادث النفسية الى منفعلة وعاقلة وفاعلة امر اعتباري فقط سنتبعه في تبويب هذا الكتاب لا لانه يقيني بل لانه موافق ولانه بسيط

١ — المصادر

1. — ***Hannequin***, Introduction à l'étude de la psychologie Ch. IV.

2. — ***Höffding***, Psychologie Ch. IV.

3. — ***Luquet***, Idées générales de psychologie Ch. VI

4. — ***Rabier***, Psychologie Ch. VIII

5. — ***Rey***, Psychologie Ch. IV

6. — ***Roustan***, Psychologie Ch. VIII.

7. — ***Cuvillier***, Manuel de philosophie t. 1 Psychologie Ch. III p. 105

8. — ***Malapert***, Psychologie Ch. IV p. 63-70

9. — ***Dumas G.***, Traité I 919-952, II 608-613

10. — ***Pierre Janet***, L'Automatisme psychologique
Les névroses 353-367
Les obsessions et la psychasténie t. 1, 474-497
De l'Angoisse à l'extase.

٢ — تمارين ومناقشات شفاهية

١ — بين بتحليل بعض الامثلة الشخصية كالهيجان والحكم والعادة والارادة ان كل حادثة نفسية هي انفعالية وعقلية وفاعلة في وقت واحد

٢ — ناقش مسألة القوى النفسية وبين الخلاف فيها .

٣ — اشرح قول (روسو) في كتاب احلام الجائل الوحيد ، النزهة السادسة « ان طبعي الميال للاستقلال جعلني غير قادر على الخضوع الضروري لمن يريد ان يعيش مع الناس . فاذا احسست بنير الضرورة او نير العبودية تمردت وشمخت باني وصرت غير اهل لشيء ، فلا اصلح للعمل الا إذا كنت حراً . فكلما أرغمت على فعل شيء مخالف لارادتي امتنعت عن فعله مهما يحدث ، واراني عاجزاً عن فعل ما اريد ايضاً لانني ضعيف فاستنكف عن العمل » .

٣ — مواضيع للانشاء الفلسفي

١ — ما معنى الافعال النفسية العالية والافعال النفسية الوطيئة؟

٢ — هل يمكن القول بانقسام النفس الى منفعلة و عاقلة وفاعلة ام هل ينبغي التوحيد بين هذه القوى الثلاث ؟

٣ — تعاون القوى النفسية الثلاث واثرها بعضها في بعض.



٥ — المصادر

1. — *Hannequin*, Introduction à l'étude de la psychologie Ch. IV.
2. — [illegible] Psychologie Ch. IV.
3. — [illegible], [illegible] générales de psychologie Ch. VI
4. — *Rabier*, Psychologie Ch. VIII
5. — *Ray*, Psychologie [illegible]
6. — *Roustan*, Psychologie Ch. VIII.
7. — *Cuvillier*, Manuel de philosophie t. I Psychologie Ch. III p. 105
8. — *Malapert*, Psychologie Ch. IV p. 63-70
9. — *Dumas G.*, Traité I 919-953, II 608-613
10. — *Pierre Janet*, L'Automatisme psychologique
Les névroses 353-367
Les obsessions et la psychasthénie t. I. 474-497
De l'angoisse à l'extase.

٦ — تمارين ومناقشات شفاهية

١ — بين بتحليل بعض الاحوال النفسية كالهيجان والحكم والعادة والارادة ان كل حادثة نفسية هي انفعالية وعقلية وفعلية في وقت واحد.

٢ — ناقش مسألة القوى النفسية وبين الخلاف فيها.

٣ — اشرح قول (روسو) في كتاب احلام الماشي الوحيد ، النزهة السادسة « ان طبعي الميال للاستقلال جعلني غير قادر على الخضوع الضروري لمن يريد ان يعيش مع الناس. فاذا احسست بمر الضرورة او بغير العبودية تمردت وشمخت بانفي وصرت غير اهل لشيء ، فلا استطيع العمل الا اذا كنت حراً . وكلما ارغمت على فعل شيء مخالف لارادتي امتنعت عن فعله مهما حدث، واراني عاجزاً عن فعل ما اريد ايضاً لاني ضعيف فاستنكف عن العمل » .

الكتاب الثاني

الحياة الانفعالية

توطئة

لقد فرغنا من تعديد المسائل العامة وتعريفها وانتهينا من وصف الحياة النفسية وذكر اقسامها ولم يتضح لنا بعد ماهي الحياة الانفعالية التي كان القدماء يسمونها بالقوة الحساسة اي حياة الحس والعاطفة .

١ـ لمحة تاريخية

ان كتاب العواطف الذي وضعه (ديكارت) هو اول كتاب علمي خصصت به الحياة الانفعالية . فقد تقدم به (ديكارت) على علماء النفس الفيسيولوجيين ولم يقتصر كالفلاسفة القدماء على العبر العامة والاصول الكلية ، بل ربط العواطف بالاحوال العضوية المرافقة لها (١) . وقد حذا حذوه (بوسويه) و (مالبرانش) و (سبينوزا) من فلاسفة القرن السابع عشر ، الا انهم لم يهتموا بالحياة الانفعالية اهتمامهم بالحياة العقلية لان العقل في زعمهم فوق العاطفة وله العمل الاول فيما حاموا حوله من النظر العلمي والتأمل الفلسفي والتحقيق الديني .

وقد خالفهم فلاسفة القرن الثامن عشر في ذلك فاعادوا للحساسية منزلتها حتى ان (جان جاك روسو) وضع العاطفة فوق العقل ، وبنى (جا كو بي) و (آدم سميث) و (شافتسبري) قواعد الاخلاق عليها ولكن مباحثهم كانت ادبية اكثر منها علمية لانهم فلاسفة اخلاق يبحثون عن القواعد التي ينبغي للانسان سلوكها مع غيره لا عن حقيقة الافعال الواقعة في نفسه .

ولم يعرض الفلاسفة في اوائل القرن التاسع عشر عن النظر في العاطفة الا لان تقدم العلوم بعثهم على تقديس العقل والايمان به . ففضلوا البحث فيه عـلى غيره ولكنهم رجعوا منذ خمسين سنة الى درس الحياة الانفعالية بطريقة علمية صحيحة، فكان لمباحثهم اعظم الاثر في تقدم علم النفس . فمنهم (داروين) صاحب كتاب ظاهرة الهيجان (Expression des émotions) (١٨٧٢) . ومنهم (لانج) و(جيمس)

---

(١) كتاب العواطف (Traité des passions) . وقد آثرنا تسميته بكتاب العواطف لان كلمة هوى (Passion) كانت تدل في ذلك العصر على معنى العاطفة

صاحب النظرية الفيسيولوجية ، ومنهم (وندت) و (سرجي) و (دومون) و (ريبو) صاحب كتاب بسيكولوجيا العواطف (psychologie des sentiments) وكتاب الاهواء ، ومنهم (جورج دوماس) صاحب المطول وكتاب الحزن والسرور ومترجم نظرية جيمس الى اللغة الفرنسية ومنهم (جانه) و (شارل ريشه) و (روه) و (داللون) .

٢ – صفات الحياة الانفعالية

ان للحياة الانفعالية ظواهر كثيرة . فمن صفاتها انها ذات مرونة ولين وخاصة يؤثر فيها كل شيء وتتغير ، وهي سريعة التحول حتى لقد وصفها (جيمس) و (برغسون) بقولها انها انتقال مستمر وتغير دائم . وهي مشتبكة العناصر ، متحولة الحدود ، غامضة الحواشي ، مختلفة السبك ، على عكس الحياة العقلية لان الفكرة تختلف عن الفكرة كما يختلف الحكم عن القياس ، ومهما تكن المشابهة بين الاحوال العقلية تامة فانها لا تعدم ناحية يمكن تمييزها بها ، لان للاحوال العقلية حدودا واضحة فلا يصعب على الناظر تبينها اذا احب ان يكشف عنها ويسبر غورها

ومن الصفات التي تميز الحوادث الانفعالية عن الحوادث العقلية اختلاف وظيفة كل منها في الافعال النفسية . فبالعقل نعرف انفسنا ونطلع على ما يحيط بنا ، وبالحساسية نهتم بحياتنا وحياة اقراننا . بالعقل نكتسب قوة وبالحساسية نميل الى الفعل . ولولا الحساسية لما نظر الانسان الى نفسه ولا الى غيره . فالعواطف العذبة الكامنة في قلبه تدفعه الى محبة الغير ، وتولد فيه شغفاً وولعاً ، وتبعثه على استسهال الصعب وادراك المنى . وهي انغام داخلية و نزعات شخصية ولذات وآلام ورغائب يتسق الانسان بها في جوق العالم الابدي فتطلعه على تناسق الاشياء ونظام الوجود

ومنها ان العواطف شخصية (subjectif) والافكار موضوعية (objectif) . ليس في الافكار ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للمباني الشخصي . ولذلك كانت المعاني الكلية المطابقة للمحسوسات واحدة عند الجميع . اما العواطف فهي كما قلنا شخصية فقد يؤلمني ما يسر غيري ويؤلم غيري ما يسرني . فيختلف الناس في العواطف ويتفقون في المعقولات . واذا اختلفوا فيها لم يكن ذلك بدرجة الاختلاف في العواطف

فللعاطفة ميزان وللعقل معيار ، الا ان معيار العقل اكثر ثبوتاً من ميزان العاطفة .

٣ – تعريف بعض الاصطلاحات

الغاية التي نجري اليها انما هي الفهم والافهام ، فباي شيء بلغنا الافهام واوضحنا عن المعنى ، فذلك هو المطلوب ، غير ان الكشف عن اعيان المعاني وتفسير حقائقها على الضبط العلمي المرغوب فيه لايكون الا اذا استقام اللفظ وثبت الاصطلاح ولذلك جئنا في هذه التوطئة بتعريف بعض الالفاظ المستعملة في الحياة الانفعالية وانطباقها على المعاني بالجملة

فالاصطلاحات التى اعتمدناها في الحياة الانفعالية هي الحساسية واللذة والالم والهيجان والعاطفة والميل والهوى . ولكل واحد منها صورة بائنة وحلية مخالفة ، حتى لقد اختلف الفلاسفة في معانيها فصار لكل لفظ منها ثلاث دلالات

فكلمة حساسية (Sensibilité) يستعملها بعض الطبيعيين بمعنى حس الحيوان الآلي واضطرابه العضوي وحركته وتأثر اعصابه بالكهرباء والحوامض الكيموية فهذه خواص فيسيولوجية لاينبغي استعمال كلمة حساسية للدلالة عليها ، لان هذا لغو ساقط ، فنختار اذن لكلمة حساسية معنى الدلالة على قابلية الحس من الوجهة النفسية فقط – وبعض علماء النفس يعتقد ان الحساسية هي قوة الادراك وهذا مخالف لما نريد . نعم ان درك الاشياء الخارجية يكون بالحواس الظاهرة ، ولكننا نستعمل للدلالة على هذا الاطلاع الخارجي الذي نفرق به بين الاشياء كلمة ادراك (Percep-tion) او كلمة تمييز (Discrimination) فالاحساس للحواس الظاهرة كما ان الادراك للعقل ، (١) فبقي ان تكون الحساسية هي قابلية الشعور باللذة والالم وهـــذا ما نريد الدلالة عليه فالحساسية هي قابلية الشعور باللذة والالم لاقوة الشعور بها لاننا ننبذ فكرة القوى النفسية ، وليست اللذات والالام قوة مفارقة لغيرها بل هي عامة ونسبتها الى الحوادث النفسية كنسبة الالوان الى الاشياء الخارجية فلا تمر لحظة من العمر

(١) كليات ابي البقاء ص – ١٩

من غير ان تكون الحوادث النفسية خضيبة باللذة او بالالم. وقد تجمع الحادثة النفسية الواحدة هذين اللونين معاً فتوجد اللذة في الالم والالم في اللذة . فالقائد الذي جرح وتغلب على عدوه يشعر بالم الجرح ولذة الظفر ولاحقيقة للاحوال النفسية الحيادية التي قال بها (مرجي) و (وندت) و (بين) وسنفند اقوالهم عند البحث في اللذة والالم ثم نبين ماهي شروط هذا التلون الانفعالي

على انه يجدر بنا في هذه التوطئة ان نقول ان اللذات والالام نوعان : جسماني ونفساني . فاللذات الجسمانية هي التي تجدها النفس عند الخروج من الالم واقناع الحاجات . مثال ذلك الشبع بعد الجوع والشرب بعد العطش والاستدفاء بعد البرد — واللذات النفسانية الفكرية هي التي تجدها النفس عند التصور والتفكير مثال ذلك فرح الانسان ببلوغ غايته وتلذذ العالم باكتشاف الحقيقة، ولذة الكريم عند بذل العطاء — و الالام الجسمانية هي التي تجدها النفس عندخروجها عن حد الاعتدال الطبيعي وملاقاة بعض الاشياء المفسدة للاعضاء كاحتراق الجلد وضرب الضرس ووجع العين — والالام النفسانية تنشا عن اسباب فكرية كمن يسقط في الفحص فهو يتألم ويحزن لعدم بلوغه هدفه وكمثل من يسمع بموت صديق له فيغمه خبر موته

فاللذات الجسمانية والنفسانية تسمى بالاحوال الملائمة (Agréable)والالام كلها تدعى بالاحوال المنافية (Désagréable) .

وقداستعمل بعضهم الاحساس للدلالة على اللذات والالام الجسمانية ، والحس والعاطفة والوجدان للدلالة على اللذات والالام النفسانية(١) . الا ان هذا الاصطلاح يبعث على الالتباس فلا ندري اي اصطلاح نخصصه للدلالة على الحس الظاهر كاحساس اللمس والبصر والسمع وغير ذلك . فلنبق اذن كلمة احساس للدلالة على درك الاشياء الخارجية بالحواس الظاهرة .

ومهما يكن من امر انقسام اللذات والالام على هذه الصورة الى جسمانية ونفسانية فاننا لا نجد الان مفراً منه بالرغم من ان بعض الفلاسفة حاول كما سترى في مبحث

(١) كليات ابي البقاء ، ص — ١٩ « الاحساس ان كان للحس الظاهر فهو المشاهدات وان كان للحس الباطن فهو الوجدانيات »

الهيجان ان يوحد بين الاحساس والحس اي بين اللذات والالام الجسمانية واللذات والالام النفسانية .

وقد قسموا العواطف الى اقسام ايضاً . ولكن ما هي العاطفة ؟ ان معنى هذه الكلمة مبهم جداً . فهي تدل على جميع الحوادث الانفعالية من ميل وهوى (١). ولذلك فرق الفلاسفة بين العاطفة التي هي ميل وتغير انفعالي دائم ، والهيجان الذي هو اضطراب انفعالي سريع. فالعاطفة تتولد في النفس شيئاً فشيئاً تحت تأثير بعض العوامل الفكرية كالاسف والقلق والضيق والاحتقار والعجب والاعجاب . والهيجان مفاجئ يصدم النفس صدماً فتضطرب لوقعه وتقلق ويتحرك صميم وجودها ، كمثل من يسمع بالحريق فيخاف منه ، ومثل من يشتم فيغضب ، ومثل من يسمع بموت والده فيضطرب ويحزن ، ومثل من يجيء شيئاً فرياً فيخجل . فالخوف والغضب والخجل والحيرة والسرور المفاجئ والحزن الشديد كل ذلك من نوع الهيجان . وهي كما قيل هيجانات مصادمة (Emotions - chocs) . اما العواطف الاخرى فقد اقترح بعضهم ان يسميها بالهيجانات الحسية الوجدانية (Emotions - sentiments) . وعلى ذلك فللهيجان نوعان مصادم مفاجئ ، ووجداني حسي ، الاول سريع شديد والثاني دائم خفيف .

وقد اراد بعض علماء النفس ان يستعمل كلمة هيجان للدلالة على مجموع الحوادث الانفعالية من لذات وآلام جسمانية ونفسانية معاً ، كما فعل (الكسندر بين) و(بول جانه) ، الا ان هذا الاصطلاح فاسد ، لان كلمة هيجان لاتدل كما رأيت الا على حالات الغضب والخوف وغير ذلك من الاضطرابات السريعة المركبة .

اما اصطلاح الحس الباطن او الوجدانيات اوالعواطف فهو ايضاً كما رأيت كثير المعاني. فكما ان بعض الفلاسفة استعمل كلمة هيجان للدلالة على جميع الاحوال الانفعالية فكذلك استعمل (ريبو) كلمة عاطفة للدلالة على مجموع هذه الاحوال وهذا ما اراده بعنونة كتابه: بسيكولوجيا العواطف (Psychologie des sentiments) وقد قبل (هو فدنغ) هذا الاصطلاح في كتاب علم النفس وحذف كلمة احساس

(١) عطف يعطف مال وعليه اشفق

من اصطلاحات الحياة الانفعالية ، فاصبح الاحساس هو العامل الذهني والحس هو العامل الانفعالي . على اننا نفضل ان نستعمل كلمة عاطفة او حس للدلالة على بعض الاحوال الانفعالية فقط ونستعمل كلمة الانفعال للدلالة على ما يقصده (هوفدينغ) واصحابه . وقد نستعمل ايضاً كلمة عاطفة بمعنى الميل والشفقة للدلالة على بعض الاحوال النفسية المركبة فنقول مثلا العاطفة الاخلاقية والعاطفة الدينية والعاطفة الوطنية والعاطفة الابوية .

وكما ان حوادث الحساسية كاللذات والالام لاتخلو من بعض العناصر الفكرية فهكذا لاتخلو بعض الحوادث الاخرى من الفعل . فيمكن اذن تقسيم الحساسية الى نوعين: منفعل وفاعل . فالمنفعل هو مجموع اللذات والالام والهيجانات ، والفاعل هو مجموع النزعات والميول والاهواء . ولولا اللذة والالم لما اطلعنا على نزعاتنا الباطنة . فاللذة هي راحة تجدها النفس عند اقتناع النزعات بالفعل ورجوعها الى الاعتدال . والالم هو احساس النفس بعدم اقتناع النزعات بالفعل وخروجها عن الاعتدال . ومن هذه النزعات ماهو غريزي ومنها ماهو مكتسب ، مستفاد ، ومنها ماهو دائم ومنها ماهو زائل ومنها مايتولد من الجسد ومنها ماينشأ عن الفكر وسنبحث في الحياة الانفعالية عن هذه النزعات في فصلين : الميول والاهواء .

مثال ذلك ان عاطفة الوطنية هي نزعة الى الفعل والتفكير معاً ، نخضع لها في سلوكنا ونضحي في سبيلها بمالنا حتى لقد تملك علينا نفوسنا كما يسخر الحب الشديد قلب العاشق . فهي اذن ليست حالة انفعال محض نتأثر بها ، بل هي ايضاً حالة فاعلة او هوى حقيقي . وقد تولد هذه العاطفة في النفس هيجانات حقيقية ، كمثل من ينزح عن بلاده فيشتاق اليها وتلعب صبابة الاوطان بقلبه ، وكمثل من يعود الى وطنه بعد ان غاب عنه دهراً ، فتهيجه رؤية المنازل القديمة والطلول الدارسة ويشعر بهيجان مصادم .

فلا فرق اذن بين عاطفة الوطنية وغيرها من الميول والاهواء من حيث الماهية . ولذلك فنحن نبحث في هذه الميول المركبة من عاطفة وطنية وعاطفة دينية وعاطفة اخلاقية في فصل الميو ل .

وجملة القول ان دراسة الحياة الانفعالية تقتضي البحث في اللذات والالام والهيجان والميول والاهواء ويمكن تبيين ذلك كما يأتي :

الحياة الانفعالية:

- حالات تأثر وهي حالات منفعلة تدرك كما مباشرة بالشعور -
  - ١- اللذات والالام الجسمانية وهي ابسط الاحوال الانفعالية لانها مرتبطة بتغير عضوي موضعي
  - ٢- اللذات والالام النفسانية والهيجانات وهي على نوعين مصادم شديد وحسي لطيف
- حالات فاعلة
  - ١- الميول
  - ٢- الاهواء (يدخل فيها هوى الاوطان والعاطفة الدينية)

الفصل الاول

اللذات والآلام

١ — صفات اللذة والالم

اللذات والالام من الاحوال النفسية الاولى التي ندركها مباشرة ، فلاحاجة اذن لتعريفها في اول هذا البحث لانها حوادث بسيطة . وتعريف ذواتها على الضبط محال ايضاً ، لانك لاتستطيع ان ترجع هذه الاحوال الابتدائية الى احوال ابسط منها. كل حد مؤلف من الجنس والفصل ، ولا يوجد للذات والالام جنس اعلى تنحل اليه . فسنقتصر إذن في هذا الفصل على ذكر صفاتها واسبابها وشروطها مع بيان نسبها وطبائعها وقوانين نموها .

وقد فرق العلماء بين اللذة والالم والملائم (١) والمنافي ، وقالوا : ليس كل ملائم لذيذاً ولا كل مناف ملائماً . والعكس بالجملة صحيح ايضاً . لان شروط اللذة والالم مقيدة اكثر من شروط الملائم والمنافي . مثال ذلك : ان الدغدغة تبعث لذة ولكنها اذا طالت انقلبت الى احساس مناف . وقديكون الاحساس ملائماً للنفس من غير ان يحتوي على الشروط التي تجعله لذيذاً (٢) فالملائم بالجملة اعم من اللذة والالم اخص من المنافي .

على ان هذه الاحوال الانفعالية عامة . فالحوادث النفسية اما ان تكون ملائمة وإما ان تكون منافية . ولا وجود للاحوال الحيادية المتوسطة .

---

(١) وهو ما نعبر عنه باللغة الفرنسية بكلمة (Agréable) وقد ورد هذا المعنى في اخوان الصفا الجزء الثالث ص ـ ٨٤ : « والخامس المشمومات الملايمة لمزاج اخلاطه ».

(٢) راجع المطول في علم النفس لجورج دوماس ص ـ ٤٢١

١ - الاحوال الحيادية المتوسطة . - هل يمكن ان يوجد في النفس احوال حيادية لاهي ملائمة ولاهي منافية ؟ ان بعض العلماء اقروا ذلك كما رأيت سابقا (ص - ١٧٦) فقال (سرجي) ان وجود هذه الاحوال تابع لشروط الحياة العامة وذلك انه ، لما كان الالم واللذة قطبي الحياة الانفعالية وصورتيها الاساسيتين لزم من ذلك ان يوجد بينهما منطقة حيادية تطابق حالة المؤالفة . فالالم حالة شعورية تكشف لنا عن المنازعة القائمة بين الجسد والقوى الخارجية وتدل على عدم المؤالفة فيتولد من ذلك اتلاف طاقة . واللذة حال شعورية تدلنا على اتصال افعال الجسد بالقوى الخارجية ومؤالفته اياها ، فينشأ عن ذلك زيادة في الطاقة ونمو في الفاعلية . اما حال الخلو من الميل الى اللذة والالم فهي حال متوسطة تدل على المؤالفة التامة بين الجسد والشروط الخارجية من غير ان يكون هنالك زيادة او نقصان في الفاعلية (١)

وقد اوضح (وندت) ذلك بخطبياني ، فالقسم الذي فوق الفاصلة ايجابي وهو يدل على اللذة ، والقسم الذي تحتها سلبي وهو يدل على الالم . والنقطة المتوسطة التي يقطع بها الخط البياني محور الفاصلة تدل على الاحوال الحيادية الخالية من الالم واللذة

على ان هذه الادلة لم تقطع المسائل الخلافية القائمة بين الفلاسفة ولسنا نحتاج الى كثير عناء في اثبات ضعفها لانها ادلة منطقية قياسية لا برهانية تجريبية . ولعل الحقيقة الخارجية لاتطابق ماثبت بالبرهان الذهني . ونحن اذا لاحظنا ما يجري في نفوسنا ، وجدنا الحوادث النفسية متصلة فينتقل الانسان رأساً من لذة الى الم ومن الم الى لذة ، وهذه حال الانسان بالجملة فحيناً يساء وآناً يسر . وقد رأيت انه لابد للنفس من التلون باحد هذين اللونين .

ولكن الموسيو (ريبو) يقول بوجود هذه الاحوال المتوسطة مثال ذلك رؤية اثاث البيت كالعادة ، فهي لاتولد في الانسان لذة ولا الماً . واذا وجد هناك مقدار صغير من اللذة والالم لايرى الا بالتامل فان علم النفس يستطيع ان يستغني عنه كأنما هو كمية مهملة لاتأثير لطرحها (٢) . وقد ذكر الدهش والحيرة والعجب في

(١) ريبو ، بسيكولوجيا العواطف ص - ٧٦
(٢) ريبو ، بسيكولوجيا العواطف ص - ٧٩

عداد الاحوال المتوسطة ، الا ان (هوفدينغ) بين ان هناك حيرة ملائمة ودهشاً منافياً . فبالرغم من الملاحظات الدقيقة التي جاء بها (ريبو) فانا نقول ان التحليل النفسي لايكشف لنا عن احوال متوسطة خالية من اللذة والالم ، بل ان الحوادث النفسية مشتبكة كثيرة العناصر فلا يمكن فصل العنصر الذهني عن العنصر الانفعالي الا بالتجريد .

٢ — اتحاد اللذة بالالم . — ان الانسان في دائم الاحوال لايخلو من الم ولذة جسمانية ونفسانية من عدة وجوه . ومن احسن الادلة على اتحادهما انقلاب اللذة الى الم والالم الى لذة حتى كأن احدهما ليس الا نتيجة من نتائج الآخر . والاحساسات الملائمة من لمس وذوق وشم وسمع وبصر تنقلب باستمرار الفعل الى ألم . وذلك نتيجة طبيعية كما سترى للقانون الذي يجعل اللذة في الفعل المعتدل والالم في الفعل الخارج عن الاعتدال . وفي الاحوال النفسية المركبة حيث تشتبك هذه الانفعالات اشتباكا كلياً يظهر اتحاد اللذة بالالم بصورة جلية . فيمكننا ان نقول اذن ان اللذة والالم يوجدان معاً في وقت واحد (١) . وقد اشار افلاطون الى ذلك في كتاب (الفدون) فقال :

« يا اصدقائي ما اعجب الشيء الذي يسميه الناس لذة وما اغرب اتحاده بالالم . لعل اللذة الانسانية لاتريد ان توجد مع الالم في وقت واحد ! الا انك لاترغب في احدهما ولا تحصل عليه الا لتقبض بالضرورة على الآخر . فكأن هذين الضدين مرتبطان بقمة واحدة (اي بمبدأ واحد) . ويظهر لي انه لو فكر (ازوب) في

---

(١) راجع رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا . الجزء الثالث . طبعة مصر ١٩٢٨ ص — ٨١ فصل في كيفية وجدان اللذة والالام معاً في وقت واحد . — اعلم ان الانسان في دائم الاوقات لايخلو من الم ولذة جسمانية وروحانية من عدة وجوه . مثال ذلك ، العاشق يرى معشوقه وهو على خيانة تسره رؤيته له ويلتذ بها وتغمه خيانته له وتؤلمه كما قال :

فقايست بين جماله وفعاله • فاذا الملاحة بالقباحة لاتفي

وكمن هو يعمل عملا متعبا او صناعة شاقة يرجو عليها ثواباً جزيلا واجرة وافرة فهو يجد الألم من عمله المتعب ولذة وفرحاً لما يرجو من ثوابه . او كمن مكن عنه وجع العين وضرب ضربه فانه يجد الماً وراحة في وقت واحد »

ذلك لألف منه اسطورة ولقال ان الاله اراد ان يصالح هذين العدوين فعجز عن التوفيق بينهما ولذلك فهو قد ربط احدهما بطرف الاخر فلا يظهر الاول الا ليتبعه الثاني من الوراء . هذا مابدا لي ، لان ألم الوثاق الذي كنت اشعر به في ساقي قد اعقبه الان لذة » (١)

فالالم يتلو اللذة كما يعقب الليل النهار وهما ممزوجان معاً امتزاج الماء بالراح فلا يمكن الحصول على لذة محضة تامة لايشوبها الم الا اذا اتسقت وظائف الحياة اتساقا مطلقاً ، وهذا محال ، و كذلك لا يمكن ان يوجد ألم خال من اللذة لان ذلك يقتضي خروجاً مطلقاً عن الاعتدال الطبيعي ، ولا يتم ذلك الا اذا فسد الموجود الحي وانحل تركيب الجسد ، فاللذة والالم موجودان معاً . لان مزاج الجسد يرجع في كل وقت الى الاعتدال ثم يخرج منه . فقد ذكر (رابله Rabelais) ان (غارغانتويا) حزن لموت زوجته وفرح في الوقت نفسه لميلاد (بانتاغرويل) ابنه « فبكى كالبقرة ثم ضحك كالعجل » . وعلى هذا القياس حكم سائر الالام واللذات الجسمانية والنفسانية .

فقد تتحد اللذة الجسمانية بالالم النفساني او بالعكس ، مثال ذلك : الجندي الجريح ، يتألم من جراحه وهو على فراشه فيسره بعده عن نار المعركة . وقد تتحد اللذة الجسمانية بالالم الجسماني ، مثال ذلك : لذة الجريح الذي يحك جرحه ويجد في ألمه لذة . وقد تتحد اللذة النفسانية بالالم النفساني ، مثال ذلك : ابتسامة (آندروماك) وعيناها مغرورقتان بالدموع عند ماعهد اليها زوجها هكتور بولدهما قبل ذهابه الى الحرب . وكالعاشق يسره عذاب الحب والشاعر يجد الراحة في سويداء قلبه .

٣ــ تختلف اللذات بعضها عن بعض بالكيفية من الوجهة النفسية والاخلاقية معاً ، فمنها ماهو جسماني ومنها ماهو نفساني ، ومنها ماهو نبيل شريف ومنها ما هو خسيس دنيء .

وتختلف ايضاً بالشدة . فقد تكون اللذة خفيفة وقد تكون قوية او معتدلة . وقد يكون الالم ضعيفاً وقد يكون شديداً . فتختلف شدة اللذات والالام اذن بحسب

---

[١] افلاطون كتاب الفدون او خلود النفس ترجمة مونيه Meunier ص — ٤٢ .

الاستعداد والسن والمركز الاجتماعي وتتوق الانسان وطموحه .

وقد تكون مدة اللذة قصيرة وقد تكون طويلة ، وقد تنقلب بالاستمرار الى الم وكذلك حكم الالام من جسمانية ونفسانية . فالدغدغة مثلا تكون في أولها ملائمة الا انها تنقلب الى ألم بعد مدة قصيرة . وعلى عكس ذلك التكرار فهو يقلب الاحساس المنافي الى احساس ملائم وتسمى هذه اللذات المتولدة من تكرار الفعل باللذات المكتسبة . مثال ذلك شارب التبغ يجده في اول الامر منافياً ثم ينقلب إحساسه بعد التكرار الى لذة مكتسبة (١) .

والعادة أيضاً تخفف من شدة اللذات والالام لانها تضعف الحساسية وتزيد الفاعلية . فاللذة التي نجدها في مشاهدة منظر طبيعي جميل لاتبقى على حالها بل تخف ، وقد نستحسن القبيح بعد معاشرته بعض زمن ولا نشعر بمنافاة قبحه لطبيعة الجمال التي نتوق اليها .

واللذات والالام نسبية يزيد وضوحها التضاد ويقوي أثرها التباين . فكلما كانت اللذة شديدة كان الالم الذي يتلوها قوياً والعكس بالعكس . فلا نتلذذ بالاستدفاء الا اذا كان البرد شديداً ولا نتألم من حياة الجمود الا اذا ألفنا حياة النشاط . فكلما كان جوعنا شديداً كانت لذتنا بالاكل أقوى . فاللذات والالام خاضعة إذن لقانون النسبية «Loi de relativité» .

٢ – في اولية كل من اللذة والألم

هل اللذة خروج من الألم ام الألم خروج من اللذة ، أيهما سلبي وأيهما إيجابي ؟

١ – رأي المتشائمين . – يقول المتشائمون : الألم وحده من طبيعة إيجابية وهو أساس الحياة الدنيا . وهي فاسدة لانها شقاء دائم من المهد الى اللحد . أولها عناء وآخرها فناء ، فلا يزال الانسان فيها يحارب الالام من جسمانية ونفسانية فلا يظفر بلذة وهمية الا عند نسيانه شقاء الحياة وابتعاده باحلامه عن حقيقة الوجود . إذن فطبيعة اللذة سلبية لانها لاتحصل للنفس الا عند خروجها من الألم

(١) راجع شالي Challaye ، علم النفس ص – ٧٥

يستند اصحاب هذا الرأي الى كثير من الادلة الاخلاقية والنفسية . فلنقتصر هنا على ذكر الادلة النفسية فقط :

١) يقول (ابيقوروس) : الحياة رغبة وشهوة والرغبة تتولد من الم الحرمان والعدم . فالحكمة كل الحكمة في اماتة الرغائب والشهوات لان السعادة في الجمود وفقدان الشهوات وبطلان الالم .

٢) ويقول (كانت) : الحياة جد وجهاد ، والجهاد يبعث الالم .

٣) ويقول (شوبنهاور) و (لئوباردى) : الحياة كلها قلق واضطراب لانها اسف على الماضي وسخط على الحاضر ونزوع بالامال الى المستقبل وكلما تحقق الامل صار المستقبل حاضراً ولم يرض الانسان به . . فلا وجود للذة المحضة التي لا يشوبها الم ولا رغبة

الا انما الدنيا نضـــارة ايكة اذا اخضر منها جانب جف جانب
هي الدار ما الامـــال الا لجائم عليها ولا اللذات الا مصائب(١)

٢ - رأي المتفائلين . — وهو ضد مذهب التشاؤم لان اصحابه يقررون ان طبيعة اللذة ايجابية وان الالم مشتق منها . واليك بعض ادلتهم

١) لا يوجد الالم الا في الرغائب التي لم تتحقق والشهوات التي لم تدرك ، فالجوع في اوله شهوة لذيذة وحركة ملائمة تنتهي بلذة الاكل وراحة الشبع .

٢) ليس كل جد مؤلما ولا كل جهاد مضنياً . بل الجهاد المعتدل ملائم للنفس وموافق لفاعليتها ولا يصبح أليما الا اذا كان مخالفاً للطبيعة وخارجا عن الاعتدال

٣) القلق مرض ولا وجود للاضطراب في حالة الصحة ، والحياة الممتلئة تمنعنا من الاسف الدائم على الماضي . اضف الى ذلك ان بعض اللذات خال من الالم كلذة التمتع بالطيب والمنظر الجميل برهة قصيرة من الزمان فننسى بها متاعب الحياة كلها . فاللذة اساس الحياة وخصوصاً اللذة الطبيعية التي تنشأ عن الفعل .

٣ - النتيجة . — وجملة القول في ذلك ان المتشائمين يجعلون الالم ماهية اللذة والمتفائلين يجعلون اللذة اساس الالم . ولو كنا نريد الان مناقشة هذين المذهبين لفندنا آراءهما الا اننا جئنا بهذه المقابلة لنستنتج ان كلا من الالم واللذة ابتدائي اولي وان

(١) ابن عبد ربه ، العقد الفريد جزء - ٢ ، ص - ١١٥

طبيعة كل منهما ايجابية . وليس ظهور اللذة بعد الالم دليلا على ان اللذة تتولد من انقطاع الالم فحسب ، بل ان ان لكل واحد منهما شروطاً خاصة به ، فليس الالم فقدان اللذة ولا اللذة فقدان الالم وسيتضح لك ذلك عند البحث في طبيعتهما.

٣ — شروط اللذة والالم

تكلمنا عن ماهية اللذة و الالم وقلنا ان اللذة لاتتولد من انقطاع الالم فحسب ، بل ان هنالك شروطاً خاصة بكل منهما . فهل يجوز البحث في شروط اللذة والالم بصورة عامة قبل التفريق بين اللذات و الالام الجسمانية و النفسانية وهل يعقل ان تكون لذة الاكل من طبيعة لذة الثواب وراحة الضمير !

١ - العلماء لايفرقون بين الجسماني والنفساني من اللذات والالام الا بحسب الظاهر والشروط الخاصة، لان طبيعتها الاساسية واحدة فلا تختلف شروط لذة الثواب عن شروط لذة الاكل الا من حيث الاشتباك و التركيب (١) ولربما كان الوهم في اختلاف طبيعتهما ناشئاً عن الفرق بين اشتباك شروطهما . فالفرق عظيم بين اشتباك شروط لذة الاكل وشروط لذة الثواب . الا انك اذا قابلت لذة الاصوات والالحان بلذة المدح و الثناء وما شاكلها من المدركات بطريق السمع وجدت المماثلة بينهما قريبة لان الفرق بين اشتباك شروطها قليل .

٢ - ان لكل من اللذات والالام الجسمانية والنفسانية شروطاً عامة تجمعها وشروطاً خاصة تختلف بها . فمن ذلك ان اللذات والالام تابعة لافعال الجسد ووظائفه الآلية . اما اللذات و الالام الروحانية فناشئة عن فعل النزعات النفسية فنحن عند مقابلتها بعضها ببعض ننتبه الى هذه الشروط الخاصة ونهمل الشروط العامة .

٣ . - ينتج مما تقدم انه لا فرق بين اللذات والالام الجسمانية والنفسانية من حيث الشروط العامة اي بالنسبة الى قوانين الحياة الانفعالية . فالملائم الجسماني يختلف عن الملائم النفساني بنوعه الانفعالي لابطبيعته ، فلا فرق في الماهية كما يقول (ريبو) وبين ألم اليأس وانقطاع الامل الذي ذكره (ميكل آنج) في مقطعاته والم

(١) راجع كوفيليه ، كتاب الفلسفة ، علم النفس ٢١٧ — ٢١٩

البثور والدمامل ، (١) بل ان طبيعة كل منهما هي عين طبيعة الاخر . ونحن ذاكرون الان قسما من هذه الشروط الفيسيولوجية والنفسية العامة التي تدل على ان طبيعة الجسماني من اللذات والالام لا تختلف عن طبيعة النفساني الامن حيث اللون الانفعالي والصفات الخاصة .

ا - الشروط الفيسيولوجية

ان هذه الشروط الفيسيولوجية مهمة جداً ، لانها خارجية محسوسة وهي اقرب الى البحث العلمي من الشروط النفسية الداخلية

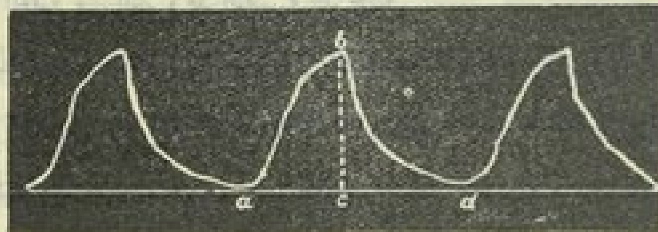
١ - فمن هذه الشروط مايقارن اللذات والالام من التبدلات العامة التي تحدث في المجموع العصبي . وهي لاتزال غامضة حتى اليوم ، لان العلماء لا يزالون مختلفين في امرها . فمنهم من يقرر وجود حس خاص يسميه بحس الالم ، ومنهم من ينكر ذلك فيعزو حدوث الالم الى شدة تاثر الاعصاب الحسية بالجلد (ريشه) . فكلما خرج تاثر الاعصاب عن حد الاعتدال تولد الالم . وسنعود الى هذا البحث عند الكلام عن الحواس . وقد قرر بعض العلماء ان اللذات والالام تنشأ عن عمل النخاع الشوكي وخصوصاً البصلة السيسائية التي يسمونها بالنخاع المستطيل فهي تلعب دوراً هاماً في الحياة الانفعالية . اماالمخ او المادة السنجابية الموجودة على سطحه فليس له في حدوث الانفعالات الا عمل قليل لانه مركز الافعال الذهنية العالية . وللمزاج والافرازات الداخلية كما رأيت تاثير في النزعات والميول والتهيجات .

٢ - ومن الشروط العامة اختلاف القوة والطاقه باختلاف اللذة والالم . فالحالة الملائمة تولد القوة وتزيد الفاعلية الجسدية والذهنية . والحالة المنافية تنقص قوى الحياة وتبعث على انحطاطها . وقد اثبت (فره) Féré (٢) بتجارب مقياس القوة التي قام بها ان القوة تزداد في اللذة وتنقص في الالم ولكن هذه التجارب المبهمة لم تدل بعد على صحة هذا الامر الا في خطوطه العامة . وسينجلي لك ذلك بعد قراءة الفقرات الاتية .

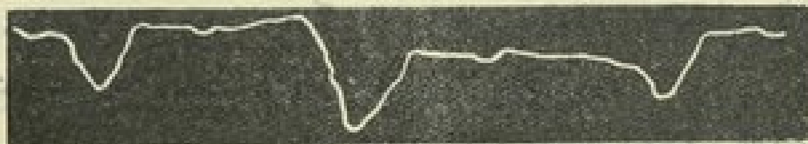
(١) ريبو ، بسيكولوجيا العواطف ، ص — ٤٣

(٢) فره (Féré) ، الاحساس والحركة « Sensation et mouvement » ص — ٦٥

٣ ــ لقد دلت التجارب على ان الحالات الملائمة مقرونة بازدياد المبادلات العضوية. فاللذة تقوي الدورة الدموية وخصوصاً في الرأس، فيزداد لمعان العينين ويكثر تقلص القلب وتقبضه، اما الالم فيؤخر الدورة الدموية وينقص عدد ضربات القلب، حتى لقد يؤدي في بعض الاحوال المتطرفة الى الاغماء ــ اللذة تقوي التنفس وترفع حرارة الجسد والالم يوقفه فتنقص نفحات الغاز الفحمي المنتشرة في الزفير وتضعف حرارة الجسد (١)







(شكل ١٦) بعض الخطوط البيانية الدالة على تغير التنفس

اــ التنفس الطبيعي، ١٥ مرة في الدقيقة ب ــ التنفس في السرور، ١٧ مرة في الدقيقة. ج ـ التنفس في الحزن، ٩ مرات في الدقيقة.

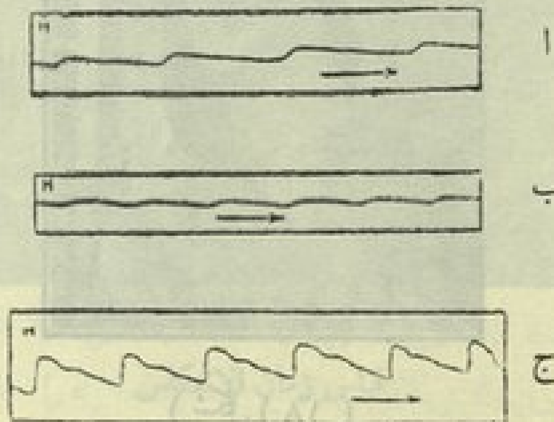
(نقلا عن دوماس)

اللذة تزيد فعالية الهضم فتستفيد كل اجزاء الجسد من الغذاء وتبقى صحيحة. وقد قيل ان السرور غذاء للنفس، لانه يساعد على الهضم فيحفظ الشباب ويطيل العمر (لانج).

---

(١) قال (متنزا): « ظننت ان الالم قد يكون مصحوباً بازدياد الحرارة، لان العمل العضلي يكون شديداً في الالام الكبيرة. ولكن تجربتي التي قمت بها على نفسي وعلى الحيوانات اثبتت لي عكس ذلك تماماً » راجع ريبو. بسيكولوجيا العواطف ص ــ ٣٠

وعلى عكس ذلك الالم فهو يوقف شهوة الاكل ويمنع الافراز ويؤخر فعل الهضم ويفسد الغذاء . وكثيراً ما يشيب شعر المرء لهول المصائب الشديدة لان شدة الالم تمنع اجزاء الجسد من الحصول على غذائها الطبيعي . وقد دلت التجارب على ان هذه النتائج تنشأ عن اسباب كيمو ية فالالم يغير تركيب الدم فيسممه بسوء الغذاء وامتصاص المواد التي لم تهضم جيداً . وقد يتولد من ذلك سموم موضعية او عامة تورث الاستعداد للامراض فهي بمثابة خمائر تساعد على تفريخ الجراثيم الوبائية . ودلت تجارب (لهمان) (١) ايضاً على ان الاحوال الملائمة تبعث على تكاثر النبض وازدياد حجم الساعد وانبساط الصدر اثناء التنفس . وبالعكس كل مايسبب الالم يؤدي الى ضد هذه النتائج .



(شكل ١٧) رسم النبض

ا ـ النبض في الحزن المنفعل ، ب ـ النبض في الحزن الفاعل ج ، ـ النبض في السرور

(نقلا عن دوماس)

٤ ـ اللذات والالام مصحوبة بتبدل الحركات فاللذة تزيد الحركة والالم ينقصها . فمن سره امر يضحك ويغني ويصرخ ، حتى لقد يشبه السكران في عربدته . وقد حكي عن الكيماوي (داوي) انه رقص في مخبره حينما اكتشف البوتاسيوم ، وبعث الفرح ارخميدس على الخروج من الحمام عارياً . اما الالم فيتجلى بظاهرتين متباينتين

---

(١) ريبو ، بسيكولوجيا العواطف ، ص ٢١

فاما ان يكون منفعلا ، واما ان يكون فاعلا . فاذا كان منفعلا كان صاحبه عديم الحركة فاقد النشاط كانما هو بالي الجسم بالهم والوهن والضنى . واذا كان فاعلا كان صاحبه كثير الحركة والتشنج والتقلص ، شديد الارتعاش والارتجاج والارتجاف ، فيرفع صوته ويمزق جيوبه ويكسر ماتقع عليه يده ، وهذا نوع من الاسراف يصبح الشخص على اثره فقيراً خائر العزم منهوك القوي



(شكل (١٨)
ظاهرة من ظواهر الالم الجسماني
(نقلا عن دوما س)

وقد ذكر (كابانيس) (١) ان الحيوان اذا وجد ألما يتقلص حتى يصغر سطحه الخارجي ، وانه اذا وجد راحة ولذة انبسط واتجه نحو المؤثر . وبين (بيه رون)(٢) ان التلذذ بالشيء يبعث على اشتهائه والولوع به والميل اليه والبحث عنه ، وان الالم يبعث الحيوان على كراهة الشيء المنافي فينقبض و يبتعد عنه . وقد دلت تجارب (مونستر برغ) Münsterberg على ان الحالات الملائمة تكثر حركات الانبساط

(١) كابانيس ، علاقة الجسد بالنفس ، الخاطرة الثانية
(٢) (هنري پيه رون) Piéron علم النفس التجريبي ص - ٤٦

الصادرة عن المركز وتقلل حركات الانقباض المتجهة اليه . اما نتائج الالم فهي على عكس ذلك تماماً .

ب – الشروط النفسية

ماهي العوامل النفسية المقارنة لحدوث اللذة والالم ؟ لقد دلت مقاييس ازمنة الحوادث النفسية على ان الاحوال الملائمة تبعث على تناقص زمان الانعكاس (ص – ١١٦) فيكثر تداعي الافكار وتزداد الفاعلية النفسية ، اما الاحوال المنافية فتبعث على ركود الذهن وجموده وتباطئه



(شكل – ١٩)
قياس زمان الانعكاس
(نقلا عن كوفيلله)

ولكن هل توجد الحوادث الانفعالية في النفس مستقلة عن العوامل الذهنية قال (لهمان) : « لايوجد حالة نفسية محضة الانفعال ، بل الحالات الفكرية مقارنة دائماً للذة والالم . » (١) وقد وافقه على ذلك اكثر علماء النفس ، لان الانفعال مهما يكن محضاً فالتحليل النفسي يكشف غالباً عن جوق من الاعتقادات والافكار والذكريات والتصورات الممزوجة معه . وقد رأيت انه لاوجود للحادث النفسي المفارق لغيره بل ان كل حادثة نفسية هي خلاصة عوامل عديدة . الا ان (ريبو) خالف لهمان في ذلك وزعم في كتاب بسيكولوجيا العواطف ان

(١) ريبو ، بسيكولوجيا العواطف ص – ٧

هناك حوادث نفسية محضة الانفعال . مثال ذلك :

١) لذة الحشيش والافيون وحبور الخبل العام (١) وثلج السل وسكرة الموت

٢) الحزن العميق الذي يتقدم بعض الامراض العقلية من غير ان يعرف المريض له سبباً .

٣) الخوف غير المعقول والرعب الذي لامبرر له

٤) الاضطراب الذي لا يمكن تعليقه بسبب معقول كغضب المصابين بالامراض العصبية .

ولكن الرأي لم يستقر على هذه الامثلة التي جاء بها ريبو ، لانها ماخوذة من علم امراض النفس . فهي لاتقيم البرهان على ان الحوادث الانفعالية المحضة موجودة في الحالة الطبيعية . اضف الى ذلك ان فحص هذه الامثلة لا يؤيد رأي (ريبو) فاغتباط الحشيش والافيون والخبل العام لايخلو من الافكار والتصورات ، لان الحشاش تاجر اوهام واحلام لذيذة ، والمصاب بالخبل العام يوسوس له شيطانه بالثروة والقوة ، فيتصور انه عظيم وانه قوي وانه غني . والواجم تتشعبه الهموم وتتوزعه الفكر فيعلل حزنه العميق باسباب لاحقيقة لها ، الا انه كثير التصور ضائق الذرع بكآبته . فكل حالة انفعالية مصحوبة اذن بحالة عقلية . وكلما كثر العامل الانفعالي قل العامل العقلي والعكس بالعكس . فالسرور العظيم والحزن العميق يمنعان التأمل . والفكر العميق ينقص الانفعال ، اذن فكل حالة نفسية هي معرفة وانفعال معاً .

وقد يلحق النفوس لذات وآلام في اعتقاداتها ومعارفها ، فاذا كان الفعل مطابقاً للرأي وجدت النفس فيه لذة واذا كان مخالفاً له وجدت فيه المأ . وسيتضح لك ذلك عند البحث في طبيعة اللذة والالم .

٤ - طبيعة اللذة والالم

فرغنا من ذكر شروط اللذة والالم ورأينا ان اللذات والالام لاتخلو من الاحوال الفاعلة والاحوال الذهنية الفكرية ونريد الآن ان نبين طبيعتها والى اي عنصر من هذه العناصر يمكن انحلالها .

(١) الخبل العام (Paralysie générale)

ا ــ المذهب الذهني

المذهب الذهني يريد تعليل الحوادث الانفعالية بحوادث فكرية تنحل اليها . ولذلك قال اصحاب هذا المذهب ان اللذات و الالام ناشئة عن الاعتقادات وان العواطف مبنية عـلى الافكار والتصورات . فاللذة هي الشعور بالكمال والالم هو الشـعور بالنقصان ، فاذا كنت اعتقد ان في قراءة هذا الكتاب الصعب كمالا لنفسي وجدت في قراءتـــه لذة بالرغم من صعوبته . واذا نظر المصور الى اثره فألفاه دون ما كان يتصور من الكمال وجد في النظر اليه ألماً . فاللذات والالام تابعة للاراء والاحكام . والحالات الانفعالية هي احكام قيم مبهمة .

يرجع القول بهذه النظرية على زعم بعض المؤرخين الى (ديكارت) لانـــه قال : « اساس رضانا شهادة الشعور الداخلي بحصولنا على شيء من الكمال (١) » وقال ايضاً في كتاب الاهواء : « السرور هو تهييج ملائم للنفس يبعثها على التلذذ بالخير الذي تمثله تاثيرات الدماغ لها . والحزن هو ضنى مناف يبعث النفس على الشعور بمضض الشر والنقصان كما ينقله اليها تأثير الدماغ » (٢)

ولكن ديكارت فرق بين اللذات والالام الجسمانية والنفسانية . وتدل قرائن كلامه على انه لم يرم تعليل اللذات والالام الجسمانية .

وقد حذا (ليبنيز) حذو ديكارت فقال : « اظن ان اللذة هي الشعور بالكمال والالم هو الشعور بالنقصان » (٣) ثم ابلغ (وولف) احد تلاميذ (ليبنيز) هذه النظرية الى اقصاها فزعم ان اللذة والالم يتولدان من التأمل في الكمال او في عدم الكمال .

فالمذهب الذهني يبين اذن ان للرأي والفكر اثراً عظيماً في حدوث اللذة والالم وهذا مطابق للحس المشترك (Sens commun) . فسعادتنا وشقاؤنا ناشئان عن آرائنا . والانسان سعيد ما دام يجهل الخطر المحدق به ، حتى لقد بين المتشائمون ان

---

(١) رسائل ديكارت الى الاميرة اليصابات مجلد — ٤ ، ص — ٢٨٤

(٢) ديكارت ، كتاب العواطف ، جزء — ٢ ف ، ٩١ — ٩٢

(٣) ليبنيز ، التجارب الجديدة في العقل البشري

عقل الانسان وعلمه وتمدنه وذوقه مدعاة للالم والشقاء . فكلما ازداد علم الانسان اتسع افقه ورأى اشياء جديدة فيبتعد مثله الاعلى عن الواقع ويشقى بعلمه حتى لقد قال المتشائمون : من اراد اسعاد الناس فلا يعلمهم ، لان العلم باعث على الشقاء (١)

وعلى ذلك فاذا كان العلم يشقينا فخير لنا ان لا نعلم (٢) . ونحن حقيقون بان ننعم في الجهل والادراك المبهم . ولكن من ذا الذي يريد ان يغرق في العماية وينعم في الجهالة؟ كل منا يريد ان يعلو في افق المعقولات ويوسع ساحة بصره ، كل منا كما قال رينان جدير بهذا الالم الشريف » (٢) .

---

(١) قال رينان في كتاب «مستقبل العلم» **Avenir de la science** ص٢٢٤ – ٢٢٥ «نعم ، انا اعترف بذلك ، ان الخاملين اكثر الناس سعادة . ولكن هل يدل ذلك على ضرورة عدم الارتقاء ؟ نعم ، ان هؤلاء المساكين سيصبحون اشقياء حينما تفتح ابصارهم . ولكن غاية الحياة ليست السعادة بل هي الكمال ، ولهؤلاء كما لغيرهم حق في هذا الالم الشريف»

(٢) قال ليبنيز ما خلاصته : «ولذلك فان الخالق اللانهائي الحكمة قد خلقنا على هذه الصورة لخيرنا . فاراد ان نكون غالباً في الجهل والادراك المبهم ، حتى نعمل بالغريزة مسرعين من غير ان يزعجنا احساسنا بالاشياء التي لا ترضينا . وهي اشياء ليس بمقدور الطبيعة ان تستغني عنها لانها تريد بها تحقيق غايتها . فكم حشرة نبتلع من غير ان نعلم ولو كانت عيوننا اقوى مما هي عليه الآن لرأينا كثيراً من الاشياء الكريهة» التجارب الجديدة في اللب البشري ، ص ١٢١ .

(٣) قال ديكارت : «لقد تخالجني الشك احيانا فساءلت نفسي ، هل يفضل ان يكون الانسان مسروراً راضياً باموال التي يخيل اليه انها اكثر واعظم مما هي حقيقة ، وجاهلا لا يتوقف على معرفة ما ينقصه ، ام هل يجب عليه ان يكون اكثر ملاحظة وعلماً ليعرف قيمة ما عنده وما عند غيره فيصبح بذلك حزيناً؟ لو كنت اعتقد ان الخير الاعلى هو السرور لما ترددت في انه ينبغي للانسان ان يسعى لجعل نفسه مسروراً مهما يكن ذلك غالياً ، ولحبذت قساوة الذين يغسلون همومهم والامهم بالخمر او يخدرونها بالتبغ . ولكنني اميز الخير الاعلى الموجود في ممارسة الفضيلة — او (وهذا عين الاول) في امتلاك كل الكمالات التي نكتسبها بحرية الاختيار — عن رضا النفس وسرورها الذي يعقب هذا الكسب ، ولذلك فانني بعد ان رأيت ان معرفة الحقيقة — وان كانت مضادة لمنفعتنا — اكثر كمالا من جهلها ، اقول خير للانسان ان يكون قليل السرور وان يكون كثير المعرفة» رسائل ديكارت الى الاميرة اليصابات ، مجلد ، ص ٣٠٤ – ٣٠٥

وقصارى القول ، فالمذهب الذهني يجعل الاحوال الانفعالية مبنية على الرأي والاعتقاد والتصور . ولو حللنا شروط الاعتقاد كما حللنا شروط اللذات والالام لوصلنا الى نتيجة عكس هذه . فليس التلذذ بالشيء ناشئاً عن الرأي ، بل ربما كان الرأي نفسه ناشئاً عن اللذة والالم . يقولون لي لو لم تعتقد ان الفقر شر لما تألمت منه فألمك مبني على رأيك واعتقادك ، ولو كنت رواقياً لما تألمت ، ليكن لك روح (كليانت) واخلاق (ايكتيت) فلا تتألم عند ذلك من الفقر . فالجواب - نعم ، لو كنت رواقياً لما تألمت . الا انني لست رواقياً مادمت اتألم ، فاما ان يكون تألمي من الفقر ناشئاً عن خوفي منه ، واما ان يكون خوفي منه ناشئاً عن المي . لاشك في اني لم اخف من الفقر الا لانني وجدت فيه مساً والماً . فليس المي ناشئاً عن رأيي بل ان رأيي متولد من المي .

فانت ترى ان الحوادث الانفعالية لا تخلو من العناصر الفكرية ، الا ان ارجاعها اليها مسألة خلافية لم يقم البرهان عليها ، لانها منيعة الطلب صعبة المرام . ولعل هذا التعليل الفكري يصلح للذات والآلام النفسانية اي للتهيجات فقط ، وسيتضح لك ذلك عند البحث في نظرية (هربارت) وتعليله اللذات والآلام النفسانية بالتصورات .

ب . - نظريات الفاعلية

ان عجز النظريات الذهنية عن ايضاح اللذات والآلام بالاعتقادات والافكار حملنا على البحث في طبيعتها من وجهة اخرى اي من وجهة الحياة الفاعلة . وينحصر فلاسفة الفاعلية عندنا في فرقتين : فالفرقة الاولى تزعم ان الفاعلية ينبوع الالم ، والثانية تدعي انها مصدر اللذة . ولنبحث الآن في كل من هذين المذهبين .

١ - الفاعلية ينبوع الألم . - رأي (ابيقوروس) و(كانت) و(شوبنهاور) : كان ابيقوروس(١) يقول الفاعلية علة الانفعال ، والانسان بطبيعته يحب اللذة لانه يجد فيها سعادته ، الا ان اللذة هي فقدان الالم . وهي اما جسمانية واما نفسانية ، ولا قيمة لها الا اذا نسبت الى التعب . اذن فطبيعتها سلبية لانها تتولد من انقطاع الالم . وقد قال (كانت) ايضاً الحياة نضال وجهاد وكل جهاد متعب . اما اللذة فهي انقطاع الالم

(١) راجع تاريخ الفلسفة تأليف (بول جانه) و (غبريل سياي) ، ص ٢٨٣ - ٢٨٦

اي ترك الواقع والابتعاد عن الحالة الحاضرة لان الحالة الحاضرة بؤس وشقاء . فالحياة تقتضي الفعل والفعل يولد الالم (١) . ومذهب كانت هذا هو مذهب (فري) Verri الفيلسوف الايطالي ، فقد كان يقول كأبيقوروس ان اللذة ليست حالة ايجابية بل هي انقطاع العناء . ثم يزعم (كانت) ايضاً ان اللذة لاتعقب اللذة فلايمكن ادراكها الا بعد الالم فالالم اساس اللذة وهو ضروري للشعور بها وقد اخذ (دوهارتمان) و(شوبنهاور) وغيرهما من المتشائمين بهذا المذهب واستدلوا به على فساد الحياة وبؤسها فاللذة في اصلها وسيطة لاحياء الرغائب وازدياد الآلام . فالجوع احد الآلام تحس به النفس عند خلو المعدة من الطعام ، فينهض الجسد في طلب القوت ليزيل عنه الفساد وعن النفس الالم . فاذا سكنت حاجة الاكل وامتلأت المعدة وجدت النفس بذلك راحة فتسمى تلك الراحة لذة .

مناقشة هذا المذهب . — لاجرم ان في كلام (ابيقوروس) و (كانت) و (شوبنهاور) شيئاً من الحقيقة لانهم ربطوا اللذات والالام بالفاعلية . الا ان النتائج التي توصلوا اليها غير مقبولة ، لان الفاعلية في زعمهم لاتولد الا الالم ، ولذلك فاما ان يمتنع الانسان عن الفعل ويحجم عن الحركة ليتخلص من الشقاء فيعيش في (نيروانا) البوذيين ويغرق في لذة السكون ، واما ان يسعى جهده لابعاد الالم عن نفسه فيقتنص اللذات ويهيم بها وينتهج الانانية له مسلكا — ثم يقولون ان الحياة جهاد وشقاء — ولكن الجهاد قد يولد اللذة فلا يتولد الالم من الفعل الا اذا طال وخرج عن حد الاعتدال . ولشد ما يكون الانقطاع عن العمل متعباً . قال (باسكال) « اذا شكا اليك احدهم شقاءه وتعبه فاتركه بدون عمل » ومعنى ذلك ان البطالة اشد ايلاماً للنفس من العمل . اضف الى ذلك ان اللذة قد تعقب اللذة على خلاف مازعم (كانت) وان الالم قد يتولد احيانا من فقدان اللذة . فلا يمكن اذن جعل الالم ماهية الحياة والفاعلية

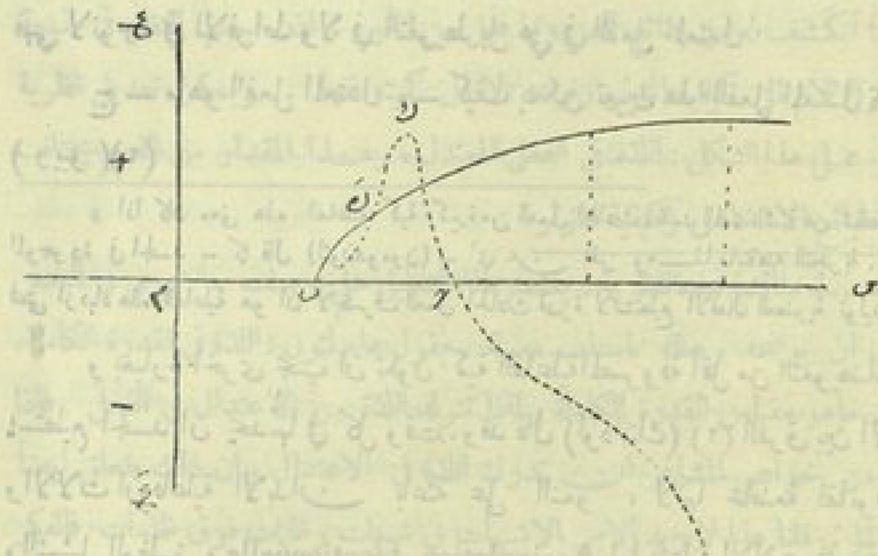
٢ — الفاعلية ينبوع اللذة . — لقد اجمع علماء النفس اليوم على نبذ نظرية شوبنهاور وقبول مبادئ آريسطو

ا — مبدأ نظرية اريسطو : — اللذة تتولد من الفاعلية . قال المعلم الاول :

(١) كانت، كتاب الانتربولوجيا (علم طبائع البشر) قسم ٢ ، ف ، ٥٩ — ٦٠

« يظهر ان السعادة والهناء لا يكونان الا في الفعل . اللذة ليست الفعل نفسه ولاصفة داخلية ذاتية له . بل هي كمال نهائي يتمم الفعل وينضم اليه كما ان زهرة الشباب تنضم الى السنين السعيدة التي تنعشها . كل عمل له لذته الخاصة وغاية اللذة هي ان تزيد شدة العمل المرتبطة به » (١)

ولكن اذا كانت اللذة في الفعل فلماذا لاتكون مستمرة ، ولماذا تنقلب الى الالم والتعب بعد استمرار الفعل ؟ . ان في السير على الاقدام لذة ، ولكن المشي اذا طال ولد الألم . الا ان ارسطو لم يقل ان اللذة في كل فعل ، بل قال ان اللذة تتراخى وتنتهي بانتهاء الفعل . والملكات الانسانية عاجزة عن الفعل بالاستمرار ، فالفعل شيء والافراط في الفعل شيء آخر . فاللذة اذن في الفعل المعتدل .



(شكل - ٢٠)

الخط البياني المتصل يمثل ازدياد شدة الاحساس والخط المشرط ب ك ح يمثل تغير حالة الانفعال . فالقسم الذي فوق الفاصلة موجب يدل على اللذة ، والقسم الذي تحتها سالب يدل على الالم . فاكبر لذة توجد في ك واقلها في ب و ح فاذا قطع خط الانفعال الفاصلة م س انقلبت اللذة الى الم ، فاللذة اذن في الفعل المعتدل

(١) أرسطو ، الاخلاق الى نيقوماخوس ، الكتاب العاشر ، الفصل الرابع

ب ـ تصحيح هاميلتون . وقد صحح هاميلتون كلام آريسطو بقوله : القدرة الكاملة ملائمة . ولكن ماهي القدرة الكاملة ؟ القدرة لاتكون كاملة الا اذا كان المقدار المصروف منها معادلا للمقدار المدخر من غير زيادة ولا نقصان . فالنتيجة تتبع كية الفاعلية المصروفة وشدة المؤثر . وقد قال سبنسر : « اذا وضعت الالام السلبية المتولدة من الاحتياج وفقدان العمل في طرف ، وجعلت الالام الايجابية الناشئة عن ازدياد الفعل في طرف آخر ، كانت اللذة مطابقة للاعمال المحصورة بين هذين الطرفين » (١) فهناك آلام متولدة من فقدان الفعل كالاحتياج الى الصوت بعد السكوت الطويل والاحتياج الى النور بعد الظلام العميق . والاحتياج الى الحركة بعد السكون وهناك آلام متولدة من الافراط في الفعل . كالحاجة الى السكون بعد الضجة . والحاجة الى العمل بعد الراحة الخ . . . اذن فاللذة محصورة بين ألمين فهي لاتوجد في الافراط ولا في التفريط بل هي في الفعل المعتدل .

ج ـ ماهو الفعل المعتدل . ـ كيف يمكن تعيين هذا الفعل المعتدل ؟ ـ قال (ريبو)(٢)

« اذا كان معنى هذه الفاعلية كية كبيرة من العمل الحادث ، كانت اللذة ناشئة عن تناقص القدرة الموجودة في الجسد ـ كما قال (ثوندومون) ـ اي عن فقر وهـذا ماتنقضه التجربة . اذن فمعنى ازدياد هذه الفاعلية هو ان لايصرف العمل الحادث قدرة لاتستطيع الافعال العضوية توليدها »

وبعبارة اخرى يجب ان تكون كمية الفاعلية المصروفة أقل من التعويضات التي يستطيع الجسد ان يحدثها في كل وقت . وقد قال (لودانتك) (٢) الفرق بين الابدان والالات ان فاعلية الابدان باعثة على النمو ، لانها خاضعة لقانون « التمثيل الوظيفي » Assimilation fonctionnelle اما فاعلية الالات فتبعث على ذوبانها واتكالها بالحك والدلك . وعلى ذلك فانه يجب تحديد الفعل المعتدل بالكمية المدخرة الجاهزة لابالكمية المصروفة فقط . حتى لقد قال (غروت) لاتتولد اللذة الا اذا وجد معادلة بين القوة الجاهزة والقوة المصروفة . ومعنى ذلك انه يجب ان لاتكون الكمية المصروفة اكثر من القدرة التي يستطيع الجسد ان يستغني عنها . وهذا

(١) سبنسر، مبادئ علم النفس ، ص ـ ٢٨٣ « Principes de psychologie »

(٢) ريبو ، بسيكولوجيا العواطف ص ـ ٨٤

(٢) لودانتك ، نظرية جديدة في الحياة ، ص ـ ٤٥٤ « Théorie nouvelle de la vie »

يختلف بالنسبة الى الاشخاص . فقد تجد اللذة فيما يولمني وقد تتألم مما تتلذذ به انت . وبعض الناس يتلذذ بالضجة والحركة والصيد والنور والاطعمة الحارة وبعضهم يتلذذ بالسكون والوحدة والراحة والظلام والاطعمة الباردة . فلكل انسان مقياس خاص به ، واللذة تختلف بحسب طبائع الاشخاص

د ــ ملاحظة استوارت ميل . ــ وقد اضاف استوارت ميل الى ماتقدم ملاحظة صحيحة يقول فيها اذا كانت اللذة تتولد من الفاعلية الحرة المعتدلة فلماذا يكون بعض المؤثرات ملائما وبعضها منافيا في جميع درجاته ومقاديره . فمن الافعال ماهو ملائم بذاته لاسبيل فيه الى الالم ، ومنها ماهو مناف لاسبيل فيه الى اللذة . ان حياة التأمل والتفكير لذيذة ليس فيها افراط ولا تفريط ، فكلما ارضيت ميلك بلذة تولد فيك ميل آخر وحاجة للذة ثانية . فلا يمل الانسان التأمل ولا يؤلمه البحث عن الحقيقة ، ولا يقتنع بما انكشف له من بدائع الفن وما فعل من الخير . اذن فيجب النظر في طبيعة اللذات والالام الى كيفية المؤثر ونوعه لا الى كميته فقط . ويمكن تعديل نظرية آريسطو على هذا الشكل : اللذة في الفعل المعتدل ، وهذا المقدار من الفعل يختلف بحسب طبائع الاشخاص وكيفية المؤثر

ﻫ . ــ مناقشة هذه النظرية : يقتصر هذا التعليل على وصف ما يجري في النفس من غير ان يوضحه ويعلله باسباب معينة . يقول هاميلتون : اللذة في القدرة الكاملة ولكن ماهو مقياس القدرة الكاملة ولماذا تتولد اللذة من الاعتدال في الفعل . فاذا قيل ان من خواص المشاعر ان تدرك اللذة في الاعتدال وان ذلك متعلق ايضاً بكيفية المؤثر قلنا هذا لايزيد الامر الا شبهات في شبهات وظلمات فوق ظلمات . فالفكر لايقتنع بتعليل يجعل اللذة متعلقة بخواص المشاعر وطبائع الاشياء (١) لان طبائع الاشياء مجهولة والتعليل العلمي الصحيح هو ربط المجهول بالمعلوم (ص ٦ - ٧)

ان هذه النظرية تعلل كل شيء بلغة الميول والنزعات : لماذا وجدت في شرب هذا النبيذ لذة ــ لانه وافق طبيعة حاسة الذوق وميولها ــ لماذا وجدت في كثرة المشي ألما ــ لان كثرة المشي مضادة لراحة الجسد ــ لماذا ينقلب بعض اللذات

(١) راجع استوارت ميل ، فحص فلسفة هاميلتون ص ٥٣٣ - ٥٣٤

الى الم بعد استمرار الفعل — لان الملكات الانسانية عاجزة عن الفعل بالاستمرار. لماذا لاتكون اللذة واحدة بالنسبة الى الجميع — لان اللذة تختلف بحسب طبائع الاشخاص ونزعاتهم .

وعلى ذلك فان وراء كل لذة نزعة . فالعطش حاجة يلتهب بها الجسد فلا تسكن الا بشرب الماء فتحس النفس عند التهاب حرارة العطش المأ وعند سكونها راحة فالنفوس تجد لذة عند تناول الغذاء، وهو نزعة طبيعية تحث الانسان على مايصلح للجسد حفظاً لمادة بقائه .

الا ان هذا التعليل ناقص، لان الانسان لايطلع على ميوله ونزعاته الا بواسطة اللذات والآلام . فكيف اعلم اني اميل الى هذا الامر اذا كنت لااجد فيه لذة . ان الميول والنزعات اكثر غموضاً من اللذات والآلام . ولولا ذلك لكان في تعليق الثانية بالاولى شيء من العلم . لان التعليل العلمي هو ربط الحوادث الغامضة بالحوادث الواضحة الا ان النزعات خفية لانستطيع الاطلاع عليها رأساً بالحدس النفسي .

نحن لاننكر الميول بل نعتقد ان الانسان هو اضغاث ميول ونزعات ملازمة لكيانه النفسي والفيسيولوجي معاً . الا اننا كما ذكرنا لاندركها مباشرة بل نستدل عليها باللذات والآلام فهي اذن غير ظاهرة . ولولا ذلك لكان تعليلنا علمياً . نعم ان اللذات تنشأ عن النزعات الراضية والآلام عن النزعات الساخطة . الا ان تعليل الحوادث الانفعالية الظاهرة باخرى خفية لايصح الا اذا كان هذا الخفي معلوماً لدينا .

ولكن ماهي الواسطة لمعرفة النزعات ؟ لايمكن تحديد النزعات ومعرفتها بصورة ثابتة الا اذ استبدلنا الطريقة الشخصية بالطريقة الموضوعية واضفنا الملاحظة الخارجية الى الملاحظة الداخلية ؛ وعند ذلك يمكن تعريف النزعات بصورة علمية على الطريقة التي انتهجها فلاسفة التطور .

٣ — العوامل الحيوية ونظرية التطور . — قلنا ان علم النفس لايطلع على الميول مباشرة بل يدرك اللذات والآلام الناشئة عنها . ولذلك كان علم الحياة اقرب الى معرفة الميول من علم النفس لانه يعلقها ببنية الجسد ويعلل بنية الجسد بتطور الاجناس الحية . وطريقة علم الحياة (البيولوجيا) طريقة موضوعية على عكس علم

النفس فهو لا يكشف عن نزعة خفية الا اذا دل عليها الم او لذة . اما علم الحياة فيعين شروط البقاء بالنسبة الى كل موجود حي ، ويستنبط منها جملة النزعات والميول ، ثم يفحص الصحة والمرض والكون والفساد ويطابق بين حاجات الجسد وآثارها في النفس ، فيجد اللذات مطابقة للافعال النافعة والآلام مطابقة للافعال الضارة (١) .

وهذه المطابقة بين اللذة والمنفعة ، وبين الالم والمضرة ناشئة عن قانون « المؤالفة Adaptation » . وقد قالوا ان الحياة توازن بين الجسد والبيئة . وهي تقتضي المؤالفة ، فيتغير الموجود الحي بسبب هذه المؤالفة وينقل هذه التغيرات المكتسبة الى اعقابه . والعامل الاساسي في هذا التبدل هو الاصطفاء الطبيعي ، وتنازع البقاء ، فلا يفوز الا القوي ولا يبقى الا الانسب وهذا يقتضي مطابقة اللذة للمنفعة ، لانه لو وجد في الطبيعة حيوان يجد اللذة فيما يضره والالم فيما ينفعه لهلك وانقرض . فبقاء الانواع الحية دليل على ان حساسية الحيوان واقية من الخطر .

قال هربرت سبنسر : « إذا استبدلنا كلمة لذة بقولنا هي حالة نسعى لاحداثها وابقائها في الشعور ، واستبدلنا لفظ ألم بقولنا هو حالة نسعى لابعادها عن الشعور ونزعها من النفس ، وكانت الحالات الشعورية التي يسعى الموجود الحي لابقائها مناسبة للافعال الضارة ، وكانت الحالات التي يسعى لابعادها مناسبة للافعال النافعة ، كان هذا الموجود الحي هالكا لامحالة . لانه لايحتفظ الا بما يضره ولايهرب الا مما ينفعه . وبعبارة اخرى لم يفز في معترك الحياة الا الاجناس الحيوانية التي تجد الاحوال الملائمة في الافعال النافعة لبقاء الحياة والاحوال المنافية في الافعال الباعثة على انحلال الحياة وفسادها » (٢) فالتطور يقتضي اذن مطابقة اللذة للمنفعة والالم للمضرة .

ب) تعليل بعض الشواذ . — وقد يقال ان المطابقة بين اللذة والالم والمنفعة والمضرة غير تامة لان بعض الحيوانات يأكل النبات السام . فنقول : ولا تتفق هداية اللذة والالم في الاصطفاء الطبيعي الا مع شروط البيئة التي نشأ الحيوان فيها . فلا يمكن ان يكون للحيوانات الباقية نزعات او ميول متفقة مع شروط لم تشعر بها بعد . ولما كان

(١) هربرت سبنسر ، مبادئ علم النفس ، مجلد — ١ ، ص — ٢٨٦
(٢) هربرت سبنسر ، مبادئ علم النفس ، مجلد — ١ ، ص — ٢٨٦

كل نوع مضطراً - عند ازدياد ضغط العدد - الى الانحدار الى الاقاليم المجاورة ، كان لابد له من ان يلاقي في طريقه من وقت الى آخر بعض النباتات والغنائم والاعداء والافعال الطبيعية التي ليس له ولا لاجداده عهد بها ، فيقدم على هذه الاشياء غير المألوفة وهو غير عالم بنتائجها . ان الاصطفاء الطبيعي يبعث الحيوان على المهاجرة الى الاقاليم المجاورة ، فيجد فيها اشياء يجهلها فيخطىء في التمييز بين النافع والضار .

ج) مناقشة نظرية التطور . — لا جرم ان المطابقة بين اللذة والمنفعة والالم والمضرة مسألة صحيحة بالجملة . ولا خلاف في ان نظرية التطور تريد ان توضح لنا ذلك بصورة علمية . الا ان سبنسر اهمل بعض المسائل الاساسية ، التي يجب ضمها الى نظريته .

من ذلك ان نظرية التطور تعد اللذة دليلا على المؤالفة التامة والالم امارة من امارات المؤالفة الناقصة . والحق عن ذلك بعيد . لان المؤالفة التامة كالعادة تودي الى الاوتوماتيسم واللاشعور . مثال ذلك بعض وظائف الجسد الداخلية (دوران الدم او الافراز او غير ذلك) فهي تتم فعلها بانتظام من غير ان نشعر بها فلا يتشوش عملها إلا عند المرض . فمن منا يشعر بكبده وهو يفرز الغليكوجين ، او بقلبه وهو يفتح سداداته ويغلقها ، او بدمه وهو يجري في الشرايين والاوردة . فنحن لا نشعر بهذه الحركات لانها متسقة في نظام تام . وكلما كان اتساق الحركات منتظما كانت المؤالفة تامة اي لاشعورية . فكأن اللذة والالم لا يوجدان إلا حيثلم تنتظم الحركات اي حيث لم تتم المؤالفة . وهذا مالم يخطر ببال سبنسر لانه ظن ان اللذة في المؤالفة التامة ، مع ان المؤالفة التامة تنتهي باللاشعور .

والموجودات التي لم تبلغ هذه المؤالفة التامة هي الموجودات المتحركة . لان حركتها تنقلها من وضع الى آخر ومن بيئة الى اخرى ، فتختلف الشروط والمؤثرات بالنسبة اليها . ولذلك كانت حساسية الحيوان ناشئة عن حركته . اما النبات فلا حس له لانه ثابت لايتحرك ، والحجيرة النباتية محصورة في قفص من السليلوز . فكأنها سجينة لم تهب لها الطبيعة حيلة التنقل ولا حرية الانتخاب . ولا وجود للحساسية في النبات الا عند اتصافه بالحركة ، مثال ذلك بعض النباتات يطبق اوراقه على فريسته ،

وبعضها يغير وضع اوراقه و ازهاره دفاعاً عن نفسه. فالحساسية داعية اذن الى الفاعلية والحركة.

ولكن اعضاء الجسد لم تتساو في توزع الحساسية. فسطح البدن اكثر حساسية من داخله حتى لقد يفتك بعض الامراض في الاعضاء الداخلية فتكا ذريعاً من غير ان يحس المريض به مثال ذلك ان السل قد يفني الرئتين وتمزق القروح نسيج الكبد ولا يشعر المريض بها. وقد نجد الماً شديداً في خماشة بسيطة لا تضر حياة الجسد فلا يمكن إذن إكمال تعليل اللذة والالم الا إذا اوضحنا توزع الحساسية.

ان توزع الحساسية ناشئ عن توزع الاعصاب فسطح البدن الخارجي اكثر عصباً من داخله، الا الجهاز الهضمي فهو اشبه بالسطح الخارجي من حيث ملامسته للمواد الخارجية. ولايمكن تعليل توزع الاعصاب على هذه الصورة الا إذا استندنا الى تاريخ نشأة الانواع الحيوانية (الفيلوجنيا - Phylogénie). ولسنا هنا بصدد البحث عن نشأة الانواع وتأثير التطور فيها. ولكننا نقول لا يفوز في معترك الحياة إلا الحيوان الذي يرى الخطر فيبتعد عنه. لان في عدم الشعور بما تهددنا به الطبيعة ذلا وهواناً وهذا نتيجة طبيعية لغريزة حب البقاء. ولو قدر لبعض الحيوانات ان تكون اعصابه الداخلية اكثر من اعصابه الخارجية لهلك في معترك الحياة.

وجملة القول ان علم الحياة يساعد علم النفس على ايضاح اللذة والالم، لان التحليل النفسي لايكشف لنا عن النزعات الخفية ولا يستدل عليها إلا باللذات والآلام المنبعثة عنها. اما علم الحياة فيبحث عن النزعات بحثاً موضوعياً فيطابق بين شهوات الجسد وحاجاته وبين حاجاته ونزعاته. فاذا تم ذلك كان تعليل اللذات والآلام بالنزعات والميول تعليلا علمياً صحيحاً.

٤ - العوامل الاجتماعية. — على ان علم الحياة لايضيء الظلمات ولا يزيل كل الشبهات فاذا أراد تعليل بعض اللذات المكتسبة عسر عليه الامر وعز الملتمس، لان هناك ميولا اكسبنا اياها الاجتماع، فتعليلها على الطريقة الاجتماعية اقرب متناولا وادنى ملتمساً، وقد تبين لك سابقاً تأثير الهيئة الاجتماعية في حياة الافراد فما من نزعة مهما تكن اولية الا نجد للهيئة الاجتماعية فيها اثراً وسنبين لك في المباحث التالية

كيف تبعث الحياة الاجتماعية على كبت الميول وتحويلها وتصعيدها (١)

وكلما انتشرت ربح العمران وتمكنت الحضارة تغيرت البيئة واختلفت نزعات الانسان . ولو ان رجلا من رجال العصر الحاضر كانت له نزعات العصر الحجري لما استفاد منها قوة ولا جمالا ، بل لربما بعثته هذه النزعات على الانخراط في سلك اللصوص. فالانسان مضطر الى مؤالفة البيئة . الا ان تغير البيئة قد يكون اسرع من المؤالفة ، وعند فقدان المؤالفة يتولد الالم، فقد كان للانسان قبل التاريخ ضروب من الحس متفقة مع حياة الغزو والسلب ، ومناسبة الاوضاع الاجتماعية القديمة . فلما نقص الصيد انصرف الناس الى حياة الرعي والزرع وتكاثروا حتى صاروا قبائل وطوائف عديدة فاضاعوا بذلك نزعاتهم القديمة التي ورثوها عن اجدادهم وارغموا على ضروب من الفعل ليس في سجاياهم الموروثة استعداد لها (٢) . وكما تمنع النزعات القديمة من مؤالفة الحديث وتبعث على الالم ، فكذلك تولد الحياة الجديدة بؤساً وشقاء في نفس الذي لم يستطع ان يخلع الثوب القديم . فقد كان العمل على نمط واحد مكروها في حال البداوة ، فاصبح اليوم ضرورياً للحياة الاجتماعية ، ومع ذلك لا يزال الانسان يجد فيه الماً لانه لم يتعوده ولما يألف شروطه بعد .

وجملة القول ان لكل حياة اجتماعية شروطاً خاصة بها فتؤثر في نفوس الافراد وتولد فيها نزعات مكتسبة ، فاذا وافق الفعل هذه النزعات وجد الانسان فيه لذة، واذا خالفها وجد فيه الماً . مثال ذلك ان الميل الى الزينة والحلي ، والتفاني في طلب المجد عن طريق المراتب الاجتماعية ، ونيل الشهادات والاوسمة ، اذا علت على الطريقة الاجتماعية كانت اقرب انقياداً واسهل مراماً .

وقد جمعت الهيئة الاجتماعية رغائبنا الطبيعية وحاجاتنا المختلفة في مقولات عامة فلو حللنا مثلا حاجتنا الى المسكن لوجدناها مركبة من حاجات طبيعية مختلفة ، كالحاجة

---

(١) راجع بحث الميول ، الكبت هو ما يعبر عنه باللغة الفرنسية بكلمة Refoulement اما التحويل فيقابل كلمة Dérivation والتصعيد كلمة Sublimation وسيتضح لك ذلك عند شرح مذهب (فرويد) .

(٢) هربرت سبنسر ، مبادىء علم النفس ، ص ٢٨٨

الى الملجأ ، والاستدفاء ، والاناقة ، والانس ، وحسن المعاشرة ، والمكانة عند الناس. لحياتنا الاجتماعية هي التي جمعت هذه النزعات المختلفة في مقولة واحدة.

وقد كنا لانعرف مقياس رغائبنا الطبيعية فاصبحت رغائبنا بتأثير الهيئة الاجتماعية كميات معينة ، لاننا نقابل بين ثمن الحاجات وشدة الرغائب (١)

ينتج من ذلك كله ان علم الاجتماع يساعد علم الحياة وعلم النفس على ايضاح النزعات المكتسبة وتعليل اللذات والالام المتولدة منها.

٥ .- ماهو عمل اللذة والالم في الحياة

اذا تأملت ماذكرنا من شروط اللذة والالم علمت وتبين لك ان لكل منهما دوراً يلعبه في الحياة ووظيفة تختلف عن وظيفة الاخر.

١- وظيفة اللذة .- فاللذة نداء يدعو الانسان الى العمل ، لانها تقوي الميول وتغذي الرغائب فتترك الانسان في ظلال الامل ، وتوهمه انه لم يتمتع بها كل التمتع فيرغب ثانية في الحصول على لذة اكمل من الاولى - هذا مابعث فلاسفة الاخلاق منذ القدم على القول ان اللذة هي غاية الحياة وخيرها الاعلى ، حتى انك لتجد مبدأ اللذة هذا في اسس فلسفة (استوارت ميل) و (سبنسر). ولسنا نريد الآن ان نبحث في اللذة والالم من الوجهة الاخلاقية لاننا سنعود الى ذلك في الاخلاق ، الا اننا نستطيع ان نقول : لايمكن جعل اللذة غاية الحياة ومثلها الاعلى ، لانها ليست اساس الفعل بل هي كما قال آريسطو كمال نهائي ينضم اليه . فالام التي تجد لذة في التضحية بنفسها في سبيل اولادها لاتبحث بالتضحية عن اللذة ، بل عن سعادة اولادها فاللذة ساعدت على التضحية وجعلتها حلوة ، الا انها ليست علتها المؤيدة ولا موضوعها . وكذلك البخيل الذي يجد لذته في جمع الذهب فهو مولع بالذهب لا باللذة (٢) . اذن فغاية الحياة الفعل لا الانفعال .

ومع ذلك فاللذة دليل يرشد الانسان الى غايته فتحثه على جر المنفعة اليه او دفع المضرة عنه ، فتنعش قواه ، وتحيي نشاطه وتحبب اليه الحياة والعمل . فكلما

(١) كوفيليه ، كتاب الفلسفة جزء - ١ ، ص - ٢٣٢

(٢) دوركهايم ، التربية الاخلاقية . ص - ٢٤١ ، ٢٤٣

نجح الانسان في امر وقضى لبانته منه وجد فيه لذة، فتبعثه هذه اللذة على الاقدام. وما اقسى الحياة التي يرغم الانسان فيها على العمل بدون لذة. ان حياة المصائب والارزاء ثقيلة الحمل، ولولا مايشرق على الانسان من نور الامل لعاش في ظلام ابدي. — الا ان هذا الدليل كما رأيت ليس صادقاً لانـــــه كثيراً مايقود الى التهلكة. اضف الى ذلك ان اللذة اذا خرجت عن حد الاعتدال انقلبت الى الم فتضعف الفاعلية وتبعثر النفس وتحط الهمة وتنضب ماء الحياة فيجمد على اثرها القلب وينقلب صفاء الانسان الى كدر وتصبح عذوبة عواطفه شقاء.

٢ - وظيفة الالم. — والالم ايضاً نداء يدعو الانسان الى العمل، وهو نداء بليغ نصغي اليه بكليتنا فينفخ فينا روح النشاط فنجيب نداءه ولا نبطئ — وهو كاللذة دليل ايضاً يرشد النفوس الى حفظ أجسادها وصيانة هياكلها من الآفات العارضة لها. وما زال فلاسفة التقشف يذكرون محاسن الالم حتى جعلوه اساس الحياة الاخلاقية،لانه يبلو النفس فيولد الشجاعة والصبر والاخلاص، ولو كان لاحدهم ان ينتخب بين يدي خالقه لفضل الالم على اللذة (١). حتى لقد قال (مونته ني): «الالم اتون تطبخ فيه النفس» وقال (الفريد دوموسه): «الانسان صانع والالم معلمه»(٢) وقال ايضاً: «لايعرف الانسان حقيقة نفسه الا اذا تألم، ولا شيء كالالم العظيم يجعلنا عظماء، فالبلايا هي التي تنير القلب وبقدر الرزايا تكون المعارف. فالالم اذن خير، لانه يساعدنا على بلوغ غايتنا، ولولاه لما ذقنا طعم اللذة الحقيقية ولا تغلبنا على الكسل والجهل ولا عرفنا معنى التعاون والشفقة والرحمة فهو مدرسة الحياة التي تنضج فيها النفس وتنبثق العبقرية، فالشاعر والموسيقار والمصور كلهم ابناء الالم. فنحن مدينون له باحسن آثار الفن واجمل الالحان (٣) واعظم المشاريع الخيرية والاجتماعية.

(١) فرانسيسك بوييليه، اللذة والالم — Francisque Bouillier du plaisir et de la douleur 1865 - نقلا عن كوفيليه

(٢) الفريد دوموسه، A. Musset، ليلة تشرين الاول

(٣) الفريد دوموسه، سبق

ومع ذلك فالالم ليس دليلا صادقاً لانه لايدلنا دائماً على الضار ولا يرشدنا الى الوسائل التي تبعدنا عنه . فقد نجد اللذة في الضار والالم في النافع ، ولا نشعر كما علمت بما يعرض لاعضائنا الداخلية من الآفات المهلكة ، فهل يعادل خطر الداحس شدة الالم الذي نجده فيه ؟ . وهل يجد المسلول المأ يتناسب مع التهاب رئتيه؟اضف الى ذلك ان الالم الشديد يعمي البصيرة ويوهي العزيمة ويضني الجسد ويقعد النفس عن طلب المعالي. الم تر كيف يؤخر الالم فاعلية الجسدفيضعف الهضم ويقلل التنفس. يقولون الالم نداء يهيب بنا الى الحركة. فيرشدنا الى صيانة اجسادنا ، ويبعدنا عن الافات المهلكة ، ولو انصفوا لقالوا انه هو بنفسه آفة مهلكة . . لايمدح الالم الا من لم يجربه . ولكن ،لعل الطبيعة لاتبلغ غايتها الا به !

٣ ــ النتيجة . ــ ان كلا من اللذة والالم يلعب دوراً كبيراً في الحياة البشرية لاننا نعرف منهما بالجملة حالة اجسامنا وحاجتنا الى المأكل واستنشاق الهواء . فاللـــذة النفسانية تقربنا من الفضيلة والالم النفساني يبعدنا عن الرذيلة ويعلمنا الانتباه والحذر والتبصر (١) وقد تبين لك ذلك عند البحث في العوامل الحيوية ونظرية التطور . وجملة القول اننا نقيد غائية اللذة والالم بالملاحظات التالية :

١) ان الشروط العضوية التي ذكرناها تمنع من مطابقة الالم للضار مطابقة تامة فقد رأيت ان اعضاء الجسد لم تتوزع الاعصاب على السواء . فالاحساس قوي في الاعضاء الخارجية وضعيف في الاعضاء الداخلية ــ واللذات والآلام لاتكشف لنا الا عن الحوادث الوقتية فيترجم الشعور بادراكاته عن افاعيل الجسد الحاضرة . اما المشاعر التي تتلوها هذه الادراكات الحاضرة فلا يستطيع الشعور ان يكشف عنها فلا اللذات ولا الآلام بقادرة على التنبؤ ــ والعادة كما ذكرنا تخفف الحساسية ، فاذا تكررت اللذات والآلام خف شعورنا بها ، فلا نجـــد في الانغام الساحرة ولا في الاطعمة الطيبة ما كنا نجده فيها من اللذة . ولربما كانت العادة هي العلة في فقدان حساسية التنفس ودوران الدم وغير ذلك من الافعال الفيسيولوجية ؛ لانها تتكرر في كل وقت فيؤدي ذلك الى عدم الشعور بها .

---

(١) امين واصف بك ، اصول الفلسفة ، ص ــ ٣٢

٢) ان الحياة الاجتماعية ايضاً تمنع اللذات والآلام من الدلالة الصادقة على النافع والضار . فتضلل الانسان وتشوش نزعاته الطبيعية وتفسد معيار تمييزه بين جر المنفعة الى جسمه ودفع المضرة عنه. لانها تستبـــدل اللذات الطبيعية بلذات مكتسبة صناعية ويصبح الانسان بذلك ادنى من الحيوان ، لان الحيوان لايأكل بالجملة الا النبات النافع لصحته اما الانسان فيسمم جسده بالكحول والتبغ والافيون — ومع ذلك فالانسان لم يوآلف المدنية الحديثة بعد كل المؤالفة لان النزعات التي رفعت شأنه في « الجماعات الحربية » القديمة لم تعد صالحة له في « الجماعات الصناعية » الحديثة . ومع ان العمل الدائم لاينافي طبع المتمدن كما يناقض طبع البـــدوي فان الحضري لايزال يجد في العمل الماً . إذن فالتطور البشري لم يصل بعد الى غايته .

٣) ولما كان الانسان يستطيع ان يخلق لنفسه بالتأمل والتفكير حياة روحية مستقلة بعض الاستقلال عن حياة الجسد وحياة الجماعة ، كانت الحياة الروحية التي يسمو اليها ذات نزعات وميول مخالفة لنزعاته الطبيعية الاولى. فيتولد من جراء ذلك نزاع بين المثل الاعلى والواقع ، وتصبح دلالة اللذات والالام على غاية الانسان الحقيقية غير صادقة تماماً ؟

١ — المصادر

1 — ***Dumas***, Traité, 1, 329-331 et 402-459

2 - ***Titchener***, Manuel, 150-158

3 — ***Larguier des Bancels***, Introduction à la psychologie

4 — ***Spencer***, Principes de Psychologie.

5 — ***Höffding***, Psychologie, 284-299, 346-355

6 — ***Dwelshauvers***, Traité 212-267

7 — ***Warren***, Précis, 266-273

8 — ***Piéron***, Psychologie expérimentale 45-52 Le cerveau et la pensée.

9 — ***Léon Dumont***, Théorie scientifique de la sensibilité 1re partie.

10 — ***Ribot***, Psychologie des sentiments, Problèmes de psychologie affective

11 — ***Rauh***, De la méthode dans la psychologie des sentiments.

12 — ***St. Mill***, Examen de la philosophie de Hamilton, 533-534

13 — ***Descartes***, Traité des passions

14 — ***Cuvillier***, Manuel, 211-236

15 — ***Roustan***, Manuel, 144-158

16 — ***Baudin***, Psychologie, 486-502

17 — ***Rey***, Psychologie, 337-348

18 — ***Guillaume***, Psychologie, 75-88.

ويمكن مراجعة الكتب العربية الآتية للاستفادة من الاصطلاحات :

١ ـ اخوان الصفا وخلان الوفا ، جزء ـ ٣ ، رسالة ـ ١٦ ، ص ٦٨ - ٩٧

٢ ـ ابن سينا ، الشفا ، الفن السادس من الطبيعيات

٣ ـ امين واصف بك ، اصول الفلسفة ، المجلد الاول .

٢ — تمارين ومناقشات شفاهية

١ ـ الخص الحدود الآتية وناقشها : ـ (١) اللذة حركة عذبة والالم حركة شاقة قاسية تنتهي الى الحساسية (آريستيب دوسيرهن) ـ (٢) اللذة هى زوال كل الم (ابيقوروس) ـ (٣) اللذات الجسمانية هي الراحة التي تحس بها النفوس الحيوانية عند زوال الالم (اخوان الصفا) ـ (٤) اللذة حركة ملائمة تتمتع النفس بها (شيشرون) ـ (٥) اللذات والالام تصحب افعال الحس . فيجد الانسان لذة في طعم اللحوم الجيدة والماً في اكل اللحوم الفاسدة . ومع انه لاحاجة الى تعريف اللذة والالم فانك تستطيع تعريف اللذة بقولك هي حس ملائم موافق للطبيعة ، والالم بقولك هو حس مزعج مضاد للطبيعة (بوسويه) .

٢ ـ ناقش نظريتي آريسطو و شوبنهاور وقابل بين التفاؤل والتشاؤم

٣ ـ وازن بين المذهب الذهني ونظريات الفاعلية .

٤ ـ هل يوجد حوادث نفسية حيادية خالية من الانفعال ؟

٣ — مواضيع للانشاء الفلسفي

١ ـ وازن بين الفاعلية والانفعال

٢ ـ هل اللذة هي الخير الاعلى؟

٣ ـ طبيعة الالم ووظيفته في الحياة . (بكالوريا ، غرينوبل ـ ١٩٢٧)

٤ ـ الالم النفساني . مالفرق بينه وبين الالم الجسماني وما هي نسبته اليه ؟ الصور الاساسية فقط (بكالوريا ، طولوز — ١٩٢٩)

٥ ـ ماهي علاقة الميول باللذات والالام (بكالوريا ، ليل)

٦ ـ ناقش هذه العبارة : اللذة تنعش النفس والالم يضنيها

الفصل الثاني

الهيجان والعاطفة

Emotion — sentiment

١ — تحليل الهيجان وصفاته

بينا في الفصل السابق ان الحياة النفسية خضيبة باللذات والالام ولم نتطرق بعد الى البحث في الانفعالات المركبة كالهيجان والعاطفة .

١ - ماهو الهيجان . — اختلف علماء النفس في دلالة هذه الكلمة فنهم من وسع معناها فعممها على جميع الاحوال الانفعالية من ابتدائية ومركبة وخاصة وعامة وجعلها مشتملة على اللذات والالام وغيرها من الحوادث النفسية كما فعل (بين) و (بول جانه) (١) . ومنهم من قيد معنى هذا اللفظ بالدلالة على الاحوال النفسية المركبة فقط ، كالخجل والندم ورعشة الحب والخوف والغضب وغير ذلك . وقد اخذ (ريبو) بهذه الدلالة ايضاً وهي اقرب الى الصواب من غيرها ، الا اننا سنفرق بين العاطفة والهيجان ونلحق به بعض الاحوال النفسية المزمنة التي تحصل من تكرار الحوادث السابقة (٢) فتولد في النفس استعداداً لايمكن ادراك حقيقة الهيجان الا به.

وهذا مطابق لتقسيم اللذات والالام الى جسمانية ونفسانية . فالنفسانية هي مانعبر عنه بكلمة هيجان او تهيج . وقد فصل العلماء بين النفساني والجسماني من اللذات والالام فقالوا ان الجسماني يعلل بفاعلية فيسيولوجية اما النفساني فلا يعلل الا بفاعلية نفسية .

وسنذكر في هذا الفصل شروط الهيجان ونبين نوع الفاعلية التي ينبغي تعليله

---

(١) راجع ص - ١٣٢

(٢) لالاند قاموس الفلسفة مادة هيجان «Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie »

بها . ولعلنا حينذاك نجد تعليلا واحداً للهيجانات واللذات والالام جسمانية كانت او نفسانية

على ان علم النفس القديم فرق كما رأيت بين الجسماني والنفساني من اللذات والالام اي بين الهيجانات والاحساس الانفعالي.

فالاحساس الانفعالي Sensation affetive، يشتمل اولا على اللذات والالام الجسمانية وثانياً على الاحساس بالجوع والعطش والحر والقر والنشاط والتعب والاختناق وانشراح الصدر وغيرها من الاحساسات الداخلية . وجميع هذه الاحساسات ناشئة عن اسباب جسدية وتبدلات عضوية فلا يمكن تعريفها لانتاندركها مباشرة كما ندرك اللذات والالام كلها فهي اذن شخصية كما يستدل من قول العليل : ما اشعر به ، لا يستطيع ان يدركه احد .

اما الهيجان فلا يحدث الا بعد التصور والتفكير وهو مصحوب بتغيرات جسدية ، مثال ذلك : اذا شتمت رجلا وضربته امتعض حالا واستشاط غيظاً . فالالم الذي شعر به بعد الضرب احساس والغيظ الذي احدثت به نفسه هيجان وعلى ذلك فالحزن والسرور والخوف والخجل والغضب كلها هيجانات .

٢ - الحس والاحساس . — وقد فصل العلماء بين الاحساس الانفعالي والهيجان (او كما يقول القدماء بين الاحساس والحس) بالصفات التالية :

١) ان علة الحس فكرة مع ان علة الاحساس تبدل في الجسد او بعبارة اخرى ان علة الحس نفسية مع ان علة الاحساس فيسيولوجية . وعلى ذلك فالخوف حس لانه متولد من ادراك الخطر والشعور بالاحتراق احساس لانه ناشئ عن تمزق نسيج الاعصاب . واذا قيل قد تكون علة الخوف احساساً ، مثال ذلك ، انك تخاف عندما ترى النار تلتهم بيتك ، قلنا : انك تخاف ايضاً عندما تسمع الناس يستغيثون وينادون : الحريق الحريق . يدل ذلك على ان الهيجان قد يعقب احساسات مختلفة اذا رافق هذه الاحساسات المختلفة فكرة واحدة . وعكس ذلك صحيح ايضاً اي انه قد يبقى الاحساس واحداً وتختلف الفكرة المرافقة له فيختلف الهيجان المتولد منها . مثال ذلك ان الانسان لا يخاف من الاسد اذا كان يعلم ان الضعف قد اثقل كاهله واناخ بكلكله عليه .

٢) لا يمكن تعيين موضع الحس في الجسد مع انه من السهل تعيين موضع الاحساس . فاذا شعر الانسان بالم الاحتراق عرف المحل الذي يجد هذا الالم فيه . ولكن كيف يمكنه ان يعين موضع الحزن والغضب والاعجاب والحب . غير ان الكلام يشتمل على مجازات تدل على ان للحس موضعاً ، كقولهم : كادت كبده تتفطر من شدة الحزن ، وفي فؤاده غصة ، وشجاه الامر وآلم قلبه وابهجه وثلج به صدره حتى اننا نجعل القلب مركز العواطف والدماغ مركز العقل ، ونقول فيما فوق ذلك لقد اضرمت قلبه واصبت حبة قلبه فكأنه لا فرق بين الحس والاحساس من حيث تعلق كل منهما بناحية من نواحي الجسد . ولكن علماء النفس فرقوا على الرغم من هذه الملاحظة بين الحس والاحساس فقالوا : إذا كانت التبدلات الفيسيولوجية علة في الاحساس فهي في الحس معلول لانها متولدة من الحس نفسه . مثال ذلك ان الجراح التي اصبت بها في يدي هي علة الالم الذي شعرت به . اما الخفقان الذي اشعر به في قلبي فهو متولد من الحب والاضطراب ولذلك كان موضع الاحساس علة وموضع الحس معلولا له .

٣) الاحساس موقت يزول بزوال المؤثر . اما الحس فهو دائم لانه تابع للفكرة يمكن احياؤها كل وقت بواسطة الذاكرة .

٤) الاحساس ينتهي سريعاً بالتعب لان كل ملكاتنا الجسمانية وشهواتنا عاجزة عن الفعل بالاستمرار ، على عكس ملكاتنا العقلية والخلقية والبديعية ، فانه لا حد ولا نهاية للذات التي تتولد منها .

تلك هي الفوارق التي كان القدماء يفصلون بها بين الحس والاحساس . ولكن قسماً من علماء النفس المتأخرين ابطل هذه الفوارق القديمة فوحد بين الحس والاحساس اي بين الهيجان واللذات والآلام الجسمانية من حيث تعلق كل منها بالجسد ، وسنعود الى هذا البحث عند الكلام عن طبيعة الهيجان .

٣ ــ الهيجان والعاطفة . ــ يمكن تقسيم الهيجان بحسب تاثيره فينا الى قسمين : ١ - الهيجان المصادم (Emotion-choc) ٢ - الهيجان الحسي او الوجداني

(Emotion - sentiment) (١) ونحن نفضل ان نسمي الاول هيجاناً والثاني عاطفة .

فالهيجان (المصادم) يباغت النفس مفاجاة باسرع من البرق وهو غالباً مصحوب بالدهش والحيرة . مثال ذلك الجبان فهو يخاف من الخطر فيضطرب ويرتعش وترتعد فرائصه فرقاً . او كمن يفاجأ بموت صديق فيغتم ويحزن ، او كمن تأتيه برقية غير منتظرة فيرتجف عند استلامها . فمن صفات هذا الهيجان انه يستولي على النفس ويكسر في ذرع المرء فيظل كالمزول به كأن في جسده موجة كهربائية ترتج لها احشاؤه وهو سريع العدوى كثير الانتقال .

اما العاطفة فهي بطيئة الحدوث بطيئة الزوال كالغم والملالة والندم والامل وغير ذلك .

الا ان هذا التقسيم اعتباري لانه يصعب في الغالب تعيين حدود كل من الهيجان والعاطفة . ولما كانت التهيجات اموراً انفعالية ملائمة او منافية كانت صفاتها شبيهة بصفات اللذات والآلام التي ذكرناها .

١) كيفية الهيجان . ـ الحزن يختلف عن السرور كما يختلف الوجل عن الخجل والغضب عن العجب

٢) شدة الهيجان . ـ يختلف الهيجان بالشدة ، فمنه ما هو شديد ومنه ما هو خفيف ، فليس كل من الروعة والخشية والخوف والذعر بدرجة واحدة من الشدة .

٣) مدة الهيجان . ـ يختلف الهيجان بالمدة فمنه مايزول بسرعة ومنه مايدوم حتى لقد يتغير اثناء تطوره وينقلب الى عكسه في بعض الامراض العصبية . وتهيج النفس شبيه بتعكير الماء . فكما ان الماء العكر لا يصفو الا بالتدريج فكذلك لا ينقلب كدر النفس الى صفو ولا يزول اضطرابها الا شيئاً فشيئاً .

ينتج من ذلك كله ان الهيجان نسبي فهو يختلف بحسب الكيفية والشدة والمدة وطبائع الاشخاص وخصوصاً بحسب التهيجات السابقة ، فكلما كان الهيجان السابق

---

(١) راجع ص . ، ١٢٢ — ١٢٨

مضاداً كان الهيجان اللاحق اوضح لان الاشياء انما تتميز باضدادها .

٤ ـ انتقال الهيجان . ـــ ومن صفات الهيجان انه ينتقل من شخص الى آخر بالعدوى فكلما كان عدد المصابين اعظم كان انتقال التهيج اسرع واقوى .

وهو ينتقل ايضاً من شيء الى آخر تبعاً لتداعي الافكار فيؤثر في توليد الاحوال النفسية المركبة . مثال ذلك ؛ ان عاطفة العاشق تنتقل من المعشوق الى رسائله وثيابه فاحب الرسالة لاني احب كاتبها واعشق الدار لاني احب ساكنها . ولذلك وصف (ريبو) هذه الحادثة بقوله : هي نقل العاطفة من علتها الحقيقية الى شيء آخر لايحدثها بنفسه . فالعاطفة لم تتولد من الكتاب نفسه بل من مقارنة هذا الكتاب لذكرى الحبيب .

ولهذا الانتقال الانفعالي صورتان : الاقتران والمشابهة .

١) الانتقال الاقتراني . ـــ اذا اقترنت الصور في الذهن وكانت مصحوبة بعاطفة خاصة فان كل صورة من هذه الصور المقارنة تبعث على توليد نفس العاطفة واليك بعض الامثلة :

ا ـــ « لقد حبب الي علم النبات سلسلة من الفكر اللاحقة التي تملأ مخيلتي وتذكرني بكل ما يلذها من الصور : المروج والمياه ، والاحراج والوحدة ، وخصوصاً ما يجده الانسان في وسط هذه الاشياء من السلام والسكون . فهي تنقلني الى تلك المساكن الهادئة بين اناس صالحين تعودوا البساطة كالذين عشت بينهم فيما مضى . وهي تذكرني صباي ولذاتي الطاهرة » (جان جاك روسو ، احلام الجائل الوحيد ، آخر النزهة السابعة) .

ب ـــ « كنت اسمع احياناً صوت الرافع عند وصوله الى الطبقة التي انا فيها فانتظر وقوفه واحن اليه ، فلا يقف امام غرفتي بل يتابع صعوده الى الطبقات العالية فيخيب املي وينكسف بالي ، واعلم ان من كنت اغذي النفس بانتظاره قد تركني اليوم وحدي . فصرت بعد ذلك إذا سمعت صوت الرافع تقسمتني الاحزان واشجاني الهجران وآلم قلبي رغم اني لم اكن انتظر احداً » مارسل بروست Le côté des Guermantes 11 . p . 40

٢) المشابهة . ـــ اذا كانت الصور الذهنية متشابهة فان العاطفة التي تتولد من احداها تنتقل الى الثانية . فالام تحب كل ولد يشبه ولدها وكثيراً ما نرى شخصاً لاول

مرة فنميل اليه لانه مشابه لشخص ألفناه وعشقناه · فالعاطفة قد نقلت من الاول الى الثاني ، حتى لقد تعم عدة اشياء متشابهة · ولعل العواطف البشرية العامة لم تتولد الا من توسيع حدود الوطن الضيقة و نقل صلات المحبة من الجار القريب الى الانسان البعيد لان كلا منهما مشابه للآخر في الانسانية المجردة.

٥ ـ تحليل الهيجان · ـ اذا حللنا هيجان الخوف مثلا وجدنا فيه ثلاثةعناصر ١) العنصر الاول هو الفكرة ، وذلك ان الجبان يتصور الخطر المحدق به فيباغته الهم ويدهمه الخور و يشعر بحالة منافية ـ ٢) العنصر الثاني هو الاضطراب و ذلك ان الجبان لايطلع على الخطر الا لترتعد فرائصه وتتبعثر نفسه وتتشوش عليه تصوراته فينقلب انسجامها الى اختلاط و صفوها الى كدر · فتارة تكون سريعة و اخرى بطيئة و قد تتدفق الذكريات كالسيل او تخلو النفس منها فيعجز الانسان عن تقييد افكاره وضبطها ويستسلم لهذا التصور الذي عكر عليه صفوه و ملك مشاعره ـ ٣) و العنصر الثالث الذي يصحب الخوف هو التبدل الفيسيولوجي ، لان الجبان ممتقع اللون منخوب القلب ، منتفخ الرئة ، كثير ضربات القلب ، متشوش التنفس فيعرق ويبرد و يحس بقشعريرة في جسده

فالهيجان اذن حالة انفعالية منبعثة عن فكرة و لذلك كانت عناصره اكثر اشتباكا من اللذات والالام الجسمانية . وكلما كانت الحياة العقلية اغنى كان الاستعداد للهيجان اقوى.

وقد زعم بعضهم ان هناك حوادث تنقض هذا الراي · مثال ذلك الطفل فهو قليل العناصر الذهنية سثير الهيجان يمر تباعاً من الحزن الى السرور و من السرور الى الحزن · وكذلك المرأة فهي اكثر انفعالا من الرجل واقل منه ميلا الى التفكير المجرد . والمفكرون العظام معروفون بقلة الانفعال والهيجان .

الا ان العلماء لم يعدلوا عن الموازاة بين الهيجان والملكات العقلية ففرقوا بين الهيجان وظواهره وقالوا ان المرأة ليست اكثر تهيجاً من الرجل بل ان ظواهر الهيجان تبدو عليها اكثر منه . وكذلك الطفل فهو اقل هيجاناً من الراشد لان خوفه وغضبه وحزنه وسروره على نمط واحد فلا تهيجه الامور السياسية والوطنية

والعلمية والبديعية والدينية لانه لايدرك لها معنى . إذن فكلما نمت الحياة العقلية اختلف الهيجان وتنوع . وقد يمتعض الانسان ويضطرب في صميم قلبه من غير ان يظهر ذلك عليه . فالهيجان شيء واظهار الهيجان شيء آخر . وهذا حكم سائر الرجال العظام الذين ينفعلون من غير ان يظهروا انفعالهم . فليست حساسيتهم سطحية بل هي عميقة دفينة . فالشوق يهزهم والجمال يستفزهم الا انهم لايتحركون لقوة ارادتهم ورباطة جأشهم .

٢ · — طبيعة الهيجان

قلنا ان الهيجان حالة انفعالية : ١ - منبعثة عن فكرة ، ٢ - مصحوبة بتبدلات فيسيولوجية . ونريد الآن ان نبحث في كل من هذين العنصرين

١ · — العنصر الذهني

تبين لك ان الهيجان لا يخلو من العناصر الفكرية ، مثال ذلك الخوف فهو لا يخلو من ادراك الخطر ، وكذلك لايخلو الغضب من ذكرى المعايب والمشاين والمعاير التي اصابتنا . وكلما كان الهيجان اعلى كان العنصر الذهني الموجود فيه اغنى . مثال ذلك العاطفة الدينية والعاطفة الادبية والعاطفة البديعية وغيرها من العواطف المركبة فهي تحتوي على كثير من العناصر الفكرية .

وقد بعث هذا العنصر اصحاب المذهب الذهني على القول ان الهيجان متولد من الفاعلية العقلية . وقد علمت كيف كان ديكارت يعلل اللذات والآلام النفسانية بالاراء والاحكام . اما (هربارت) فقد زعم ان البسيكولوجيا هي ، ميكانيك الروح ، وان التصورات هي القوى الوحيدة التي تدير النفس . فالحساسية تتولد من تأثير التصورات بعضها في بعض ، فيجد الانسان لذة في توافق التصورات والماً في تباينها وتضادها . لان كل تصور قوة ، فاذا اتجهت هذه القوى الى جهة واحدة انضم بعضها الى بعض وازدادت فاعليتها ، وإذا تخالفت عاق بعضها بعضاً وتأخرت سرعتها . فاللذة تتولد من اتساق القوى المتحدة وانسجامها ، والالم ينشأ عن تخالفها وتوقفها (Hemmung) . ولنوضح ماتقدم بمثال : هبني انتظرت مجيء صديق لي مدة طويلة فعللت

نفسي بلقائه و اعددت له ما بوسعي من اسباب السرور ووسائل التسلية ، ثم وضعت خطة للمتنزهات التي سنتزو مها معاً . فاذا جاءني نبأ بوصوله فرحت ، واذا ذهبت الى المحطة استقبله زاد سروري به ، لان وصوله يحـدث في نفسي تصوراً موافقاً للتصورات الاولى فيتحد معها وينسجم ويتسق . ولكن ان انتظرته طويلا ثم عدت بخفي حنين آلمني تأخره او عدم مجيئه لان هذا التصور الاخير مخالف لجميع تصوراتي السابقة .

ومع ان ظاهر هذه النظرية يدل على انها مخالفة لنظرية ارسطو فقد وجـد العلماء بينهما وجه شبه من حيث الفاعلية ، لان التصور في زعم هربارت ليس حالة ساكنة بل هو قوة متحركة ولذلك كان اتفاق القوى باعثا على ازدياد الفاعلية ، وتخالفها داعياً الى نقصانها . قال نهلوسكي (Nahlowsky) احد تلاميذ هربارت :

« يمكن تعريف العاطفة بقولنا هي ادراك توقف او ازدياد حركة التصورات الموجودة في الشعور ادراكا مباشراً . ولكن ، لما كانت التصورات هي قوى النفس الفاعلة حقاً ، كان كل توقف او ازدياد في حركة التصورات باعثاً على توقف او ازدياد فاعلية النفس . فيمكن إذن التعبير عن الحد السابق بقولنا : العاطفة هي الشعور بازدياد او تناقص فاعلية النفس الحيوية » (١)

وقال جورج دوماس : ان نظرية هربارت تعلق الانفعالي بالعقلي (راجع كتاب الحزن والسرور ص - ٤٠٣)

وجملة القول ان عناصر الهيجان الثلاثة يتلو بعضها بعضاً على الوجه الآتي : ١- فكرة ، ٢ - انفعال ، ٣ - ظواهر فيسيولوجية . مثال ذلك : اني ادرك الخطر فاخاف ثم ارتجف ، واطلع على الرزية التي اصابتني فاحزن ثم ابكي .

نقد هذه النظرية . - لا يريد اصحاب المذهب الذهني تعليل اللذات والالام الجسمانية بالافكار والتصورات ، لانه لا يوجد تصور واضح في علاقة طعم التفاح بالغدد اللعابية . فهم قد اقتصروا اذن على ايضاح اللذات والالام النفسانية (الهيجانات) ونريد الان ان نفحص نظريتهم ضمن هذه الحدود .

---

(١) نهلوسكي عالم نمسوي ولد في براغ (١٨١٣ - ١٨٨٥) . نقلا عن جورج دوماس كتاب الحزن والسرور (Tristesse et joie) ، ص - ٤٠٤








(شكل - ٢١) ظواهر الهيجانات عند الشمبانزى
من اليمين الى اليسار و من فوق الى تحت : (١) الهدوء (٢) الحزن (٣) الضحك
(٤) الغم (٥) الغضب (٦) الهياج (نقلا عن ن. كوهتس)

ان هذه النظرية لا تستطيع تعليل السرور المفاجيء فقد اصادف صديقاً لم افكر ابداً في الاجتماع به فافرح بلقائه من غير توافق التصورات . فما كل توافق باعث على اللذة ولا كل تخالف باعث على الالم . مثال ذلك اني احزن لموت صديق رغم علمي بانه سيموت وافرح بشفائه رغم انقطاع املي . فالهيجانات الملائمة تتولد من توافق الميول والنزعات لامن توافق التصورات ، والهيجانات المنافية تتولد من عدم موافقة النزعات للظروف . وقد اهمل الفلاسفة الذهنيون تأثير العوامل الفيسيولوجية ، وهي ضرورية لانه لايخلو تهيج نفسي منها . وسيتضح لك ذلك بعد قراءة الفقرات الاتية :

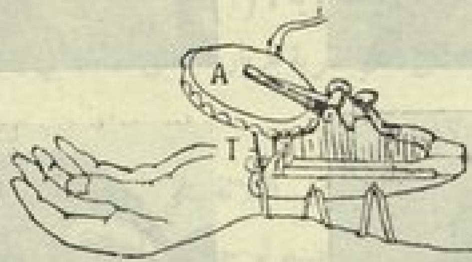
٢ - العنصر الفيسيولوجي

مازال الفيسيولوجيون يبينون خطورة العوامل الفيسيولوجية حتى جعلوها اساس الهيجان وعلته القصوى . ولنذكر الان بعض هذه العوامل .

ا - ظواهر الهيجان (١)

تنقسم ظواهر الهيجان الى قسمين : (١) العوامل المبعثرة (٢) العوامل المنظمة

١ - العوامل المبعثرة . - بعض هذه الظواهر ينتشر في الجسد على غير



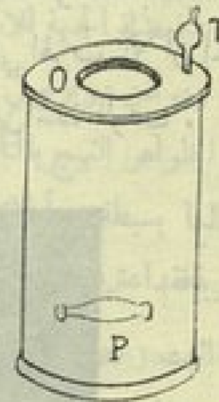
(شكل - ٢٢)

(Sphygmographe) السفيغموغراف ، وهو يسجل ضربات الشرايين كما يسجل الكارديوغراف دقات القلب . وذلك ان الساق T يضغط الشريان فتنتقل ضرباته الى القراب A . (نقلا عن غليوم)

نظام ظاهر كتبدلات التنفس ، ودوران الدم ، والاعصاب ، والافراز ، والارتجاف ، والضحك العصبي . وهي موجودة في كل تهيج خفيفاً كان او شديداً . فقد يبكي الانسان من الحزن كما يبكي من السرور وقد يرتجف من الخوف كما يرتجف من الغضب

---

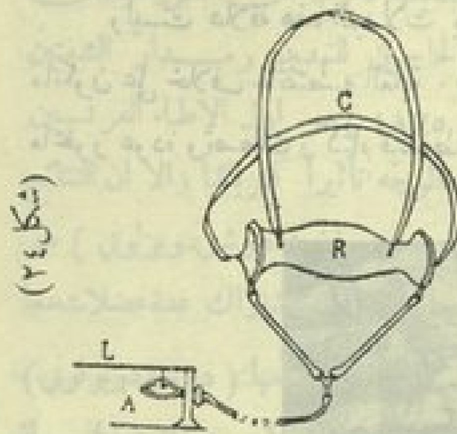
(١) اكثر هذا البحث ملخص عن كوفيليه وروستان .



(شكل - ٢٣)

(Plethysmographe)

البلتيسموغراف وهو يسجل تغيرات حجم الاعضاء . تدخل اليد من فوهة O وتقبض على مقبض P فاذا تغير حجم الساعد تغير استواء المائع في انبوب T

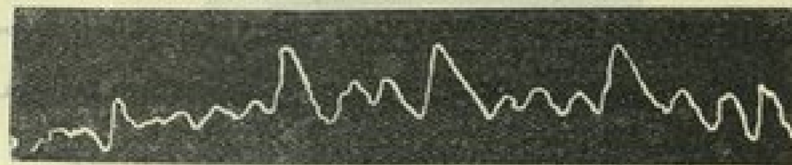


(شكل ٢٤)

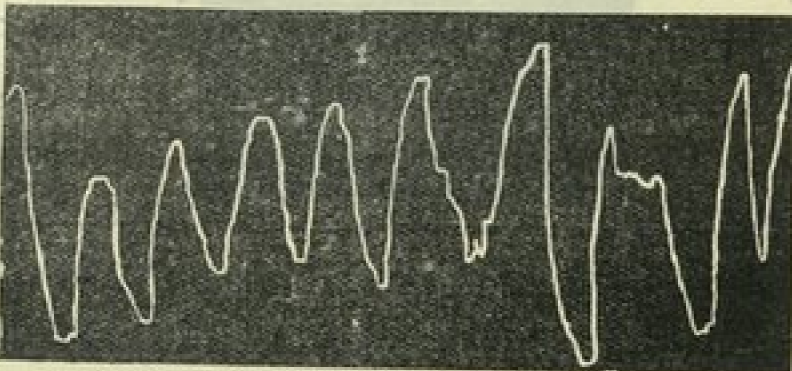
(Pneumographe)

البنوموغراف وهو يسجل تغيرات حجم الصدر اثناء التنفس، تعلق هذه الآلة بالعنق ويوضع الزنار C على الصدر فاذا اتسع الصدر تمدد الحوض الالستيكي R وانتقل انبساطه الى محل التسجيل

١



٢



(شكل — ٢٥)

(١) التنفس في حالة الخوف. (٢) التنفس في حالة الغضب (نقلاً عن دوماس)

وليست علاقة هذه التبدلات بالهيجان كعلاقة الواسطة بالغاية لانها كثيراً ماتكون على خلاف ماتقتضيه الغاية . فالخوف يقتضي الهرب الا ان الجبان كثيراً مايخور عوده وتصطك ركبتاه فيسقط الى الارض من شدة الرعب .



(شكل - ٢٦) الرعب

— على ان سبنسر وضع قانوناً لانتشار التفريغ العصبي قال فيه ان كل هيجان مصحوب بتفريغ عصبي ينتشر ويشع في الجسد كله متبعاً خطوط المقاومة الضعيفة فالصدمة العصبية تنتشر قبل كل شيء في عضلات الوجه والصوت والاطراف ، لان هذه العضلات صغيرة الحجم قليلة المقاومة سهلة الحركة . والحيوان يحرك اولا ذنبه واذنيه وقوادمه لانها اخف من غيرها . وقد بين العلماء ان التهيج يبعث على ترخيص الجسد للقدرة المحبوسة وانتشارها الا انها تتبع في تبددها قنوات مختلفة فلا يمكن ضبط مجاريها على الوجه الذي ذكره سبنسر لان هناك تبدلات خاصة في العضلات والدورة الدموية والتنفس والاعصاب لايشتمل مبدأ سبنسر عليها .

٢ — العوامل المنظمة . — كل ظاهرة من هـــذه الظواهر المنظمة واسطة لغاية فكأنها اشارات طبيعية يعبر بها الحيوان عن الحاجة التي يشعر بها ونريد الآن ان نجمل الكلام في نواميس هذه الظواهر .

١) قانون البدء بالعمل . — فالاشارات الظاهرة هي حركات ابتدائية غايتها تحقيق بعض الاعمال . فكل حركة هي بدء عمل . حتى لقد ظن (دوشن دوبولوني)

(Duchenne de Boulogne) بعد تجارب بسيطة قام بها ان لكل هيجان عضلة خاصة به فعضلة الجبهة للانتباه وعضلة الحاجبين للتهديد ومدار الشفتين للاشمئزاز . ودوشن دوبولوني (١٨٠٦ - ١٨٧٥) هو اول الاطباء الفرنسيين الذين درسوا ظواهر التهيج بالتأثير في اعصاب الوجه تأثيراً كهربائياً ، الا ان النتائج التي توصل اليها بسيطة جداً لاتنطبق على الواقع . ومع ان (دوشن دوبولوني) هو واضع النظرية فقد اعترف بان حدوث بعض الهيجانات يقتضي اشتراك عدة عضلات معاً

وقد اثبت (جورج دوماس) (١) بنفس الطريقة التي اتبعها (دوشن دوبولوني) ان العضلات تؤلف جملا متباينة فاذا حركت عضلة منها تحركت عضلات الجملة كلها دون الباقية . مثال ذلك ، ان عضلات الضحك تؤلف جملة واحدة مباينة لغيرها ، فاذا تحرك العصب الوجهي تحركت على اثره عضلات الجملة كلها (شكل — ٢٧)



(شكل — ٢٧)
تحريك العصب الوجهي واحداث ظواهر الضحك (نقلا عن دوماس)

اضف الى ذلك ان التبدلات الفيسيولوجية لاتنحصر في الظواهر الوجهية

(١) جورج دوماس ، المطول في علم النفس ، جزء ١ ، ص — ٦٣١

ولذلك فقد صحح (شارل بل) (١) ذلك بقوله ان هذه الظواهر هي حركات من شانها الابتداء بالعمل المناسب للهيجان الذي يراد التعبير عنه . قال (شارل بل) :

« ان الحركة التي نعبر بها عن الهيجان هي بداية عمل : بداية العمل الضروري لتمديد الهيجان او ابعاده بحسب ملاءمته او منافاته للنفس ، لان اعضاء الجسد الصالحة للتعبير و الاشارة تصلح قبل كل شيء لبعض الوظائف والاعمال . فالحيوانات اللاحمة مثلا تترجم عن غضبها بتقلص شفاهها والتكشير عن انيابها فتستعد بهذه الحركة لفعل العض . »

مثال ذلك الكلب الذي يترقب فريسته فهو يرصدها و يتهيأ في الوقت نفسه للوثوب عليها ، وكمثل من يغضب فتبدو عليه علائم الهجوم على عدوه وكمن يخاف فيتهيأ بحركاته للهرب .

٢) قانون الجمع بين العادات النافعة . — هذا القانون هو قانون داروين ويعتبر متمما لقانون (شارل بل) . قال داروين (٢) : « ان الحركات الصالحة لانجاز رغبة او لتسكين احساس مناف تصبح بالتكرار عادة ، فاذا ظهرت تلك الرغبة او ذلك الاحساس . مهما يكن ضعيفاً ، تبعته تلك الحركات على الرغم من انها لم تعد صالحة لشيء . » فقد كانت هذه الحركات ضرورية لانجاز الرغائب ، فزال الآن نفعها ولكن قوة العادة والتداعي بعثت على حدوثها لانها لاتزال مقارنة لها . مثال ذلك ان الانسان يقبض جمع يده ويضيق عليها اثناء الغضب كانه يتهيأ للهجوم على عدوه . فقد يكون العدو بعيداً ، ومع ذلك فالهائج يحرق الارم ويرفع يديه متوعداً كانه يريد ان يضرب ويفتك ، لان مراجل العداوة تغلي في قلبه فتبعثه على اظهار هذه الحركات التي تطفئ نار غضبه ، وسبب ذلك ان الانسان القديم كان لايغضب الا

---

(١) (شارل بل) « Charles Bell » عالم انكليزي [١٧٧٤ - ١٨٤٢] فرق بين الاعصاب الحسية والاعصاب المحركة .

(٢) شارل داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢) Darwin عالم انكليزي جمع الفلسفة الى علم الطبيعة وهو صاحب نظرية الاصطفاء الطبيعي في التطور . اشهر كتبه (١) منشأ الانواع ١٨٥٩ (٢) اصل الانسان ١٨٧١ (٣) ظاهرة الهيجان ١٨٧٢

اذا حمل نفسه على الخطر وركب الهول وتورط في منازلة عدوه ومكافحته ، فكانت اذن بوادر غضبه اول ما يشرع به من افعال المكافحة . وهناك امثلة عديدة تؤيد ذلك :

الكلب ينظر الى قطعة اللحم التي بيد صاحبه نظر متحمس فيحول اذنيه الى الامام كانه يريد ان يسمع صوتها . والسبب في ذلك انه تعود ان لاينتبه الا اذا حرك اذنيه الى الامام وحصر كل الاصوات التي امامه فلا يبدو الغضب على الحيوان الا عند توتر المجموع العضلي وصرير الاسنان وبروز المخالب وانتفاخ المنخرين وهي شبيهة بالحركات الضرورية لتمزيق الفريسة .

ويمكن على هذه الصورة ايضاً تعليل اشارات الرضى والمخالفة فاذا اراد الانسان ان يرد اقتراحاً عرض عليه لفت رأسه عنه كمن لا يريد رؤيته ، واذا رضي به اطرق رأسه وفتح عينيه كانه يرى ذلك جيداً . واذا اراد الانسان ان يتذكر شيئاً رفع حاجبيه كمن يرى الشيء الذي يبحث عنه ، فيتبع ذكرياته بعينيه . واذا اراد اظهار الاشمئزاز حرك شفتيه كمن يريد ان يتقيأ . وادق طريقة في اظهار الاحتقار هي ان تعرض عن الشخص بوجهك وعينيك مطبقاً جفنيك ، كأن الشخص الذي تحتقره لايستحق ان يقع ناظرك عليه (١) وكثيراً مايظهر الانسان عند الهاتف جميع الحركات التي يظهرها امام المخاطب كأن محدثه قريب منه يرى حركاته ويمتحنها .

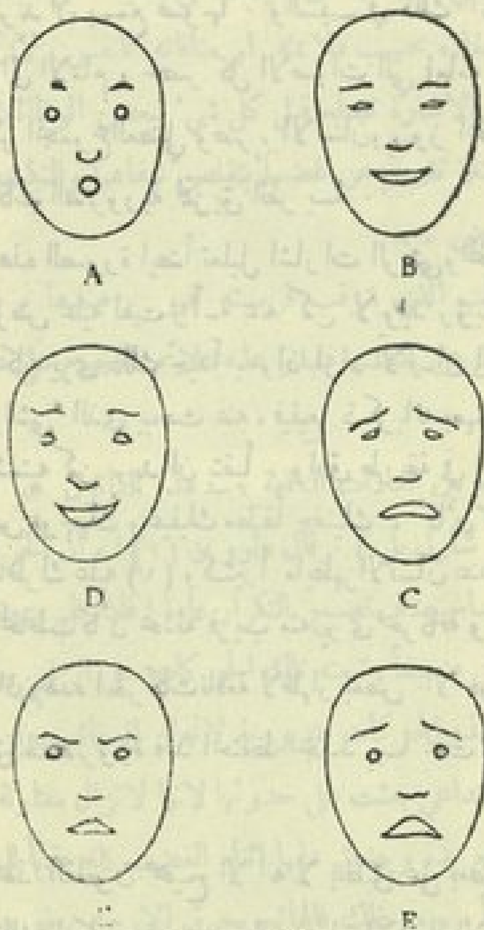
فقد كانت اذن هذه الحركات نافعة لاظهار بعض الاحوال النفسية . وعلى الرغم من انه لم يبق لها ضرورة فقد احتفظ الجسد بها تحت تأثير مبدأ الجمع بين العادات النافعة .

وظاهر ان هذا القانون صحيح الا انه لا ينطبق على بعض الاشياء التي ذكرها داروين . مثال ذلك البكاء ، فقد زعم داروين ان الانسان الاول كان اذا آلمه شيء يصرخ مستغيثاً فيفتح فاه وتتقلص عضلات عينيه فتضغط الغدد الدمعية ، اذن فالانسان الاول كان لايبكي الا اذا صرخ . اما اليوم فصرنا نبكي من غير ان نرفع اصواتنا لان العادة جمعت بين الالم وتأثر الغدد الدمعية به — وهذا تعليل باطل لاننا كثيراً ما نبكي من الفرح كما نبكي من الالم وكثيراً ما يصرخ الطفل ولا تنهمر دموعه .

٣) مبدأ المماثلة . — ولا يتم مبدأ داروين هذا الا اذا انضم اليه قانون

(١) داروين ، ظاهرة الهيجان نقلا عن روستان ص — ٤٤٣

المماثلة الذي وضعه (وندت) وسماه : « مبدأ الجمع بين الاحساسات المماثلة(١) » ، (Principe de l'association des sensations analogues) مثال ذلك ان الحالات المتماثلة تتألف وتجتمع فاذا كانت الظاهرة الفيسيولوجية نافعة للتعبير عن



(شكل - ٢٨)

تحليل امارات الوجه ــ نقلا عن (فرابا)
A ــ الحيرة B ــ السرور C ــ الحزن D ــ الاعجاب
E ــ الغضب E ــ الذعر

---

(١) شرح (وندت) نظريته هذه سنة ١٨٦٣ في كتاب « دروس في روح الانسان والحيوان » ثم عاد اليها في كتاب السيكولوجيا الفيسيولوجية وفي مجلة المعرفة بعنوان « Philosophische studien » ١٨٨١ – ١٩٠٢

احداها انتقلت الى الاحوال الاخرى المماثلة لها (١) وصار الانسان يعبر عنها كلها بظاهرة واحدة. وخصوصاً الاحوال الادبية. فالانسان يعبر عنها بما يقابلها من ظواهر الاحساسات الجسمانية المماثلة لها، فكلما شعرنا بعاطفة عبرنا عنها بظاهرة فيسيولوجية كمثل من يستعذب الجمال فتبدو على شفتيه ظواهر من يتلذذ بطعم الحلو، وكمن يستفظع امراً فيظهر عاطفته باشارات تشبه حركات من ذاق شيئاً مراً. فظاهرة الاحتقار هي عين ظاهرة الاستقذار والاشمئزاز والتقزز. ولولا مماثلة هاتين الحالتين لما اتحدتا في هذه الظاهرة.

وقصارى القول ان لعوامل الهيجان المنظمة ثلاثة نواميس اولها ناموس البدء بالعمل، وثانيها ناموس الجمع بين العادات النافعة، وثالثها ناموس المماثلة. وكل هيجان كما رأيت لا يخلو من بعض هذه العوامل الفيسيولوجية. فاذا وجدت وجد واذا ارتفعت ارتفع. فظن الفيسيولوجيون انها علته الحقيقية وسببه الكافي ولنتكلم الآن عن نظريتهم.

ب. — النظرية الفيسيولوجية

بينا القدماء من علماء النفس يفرقون بين الاحساس الانفعالي والحس على الوجه الذي اوضحناه سابقاً نجد (وليم جيمس) (٢) العالم النفسي الامريكي و (لانج) العالم الفيسيولوجي الدانماركي لا ينفصلان احدهما عن الآخر. فقد جاء كل منهما (جيمس في سنة ١٨٨٤، ولانج في سنة ١٨٨٥) بنظرية واحدة مخالفة تماماً للاعتقاد القديم. وكان لارائهما صدى عظيم في العالم العلمي فانبرى على اثرهما للبحث في طبيعة الهيجان طائفة كبيرة من علماء النفس مثل (سرجي) و (ريبو) و (جورج دوماس) و (ريفولت داللون) وكان لمباحثهم الفياضة التي جاؤا بها احسن الاثر.

وقد لفت تأثير الشروط الفيسيولوجية انظار العلماء منذ اوائل القرن التاسع عشر، فعزوا حدوث الهيجان الى التبدلات المحيطة بالجسد لا الى التغيرات المركزية

(١) المماثلة هي ما نعبر عنه بالفرنسية بكلمة (Analogie). راجع كليات ابي البقاء ص — ٣٣٩ «المماثلة هي اتفاق شيئين في الخاصة كما ان المشابهة اتفاقهما في الكيفية والمساواة اتفاقهما في الكمية والمماثلة اتفاقهما في النوعية. والمناسبة اعم من الجميع»

(٢) شرح وليم جيمس هذه النظرية لاول مرة في مقال ظهر في مجلة Mind سنه ١٨٨٤

او الدماغية فقال بيشا (Bichat) سنة ١٨٨٠ : « لايتأثر الدماغ ابداً بالاهواء لان اعضاء الحياة الداخلية تنفرد بها وهي الكبد والرئتان والقلب والطحال . »

لايمكن ادراك حقيقة هذه النظرية الا اذا قابلناها بالاعتقاد القديم والرأي الشائع بين الناس . يعتقد الناس ان كل هيجان مسبوق بفكرة يترجم الجسد عنها بالعوامل الفيسيولوجية والظواهر الجسدية الخارجية من صراخ وحركات واصفرار واحمرار وارتجاف وغير ذلك .

فالناس اذن اقرب باعتقادهم الى رأي (هربارت) الذي يعلق الانفعالي بالعقلي . لان الخوف مسبوق بفكرة الخطر ومتبوع بالظواهر الجسدية ، والام تفكر في ابنها العليل فيحزنهـــا سوء حاله فتبكي . فعناصر الهيجان الثلاثة مرتبة كما رأيت عـــلى الصورة الاتية : ١ ــ فكرة ٢ ــ هيجان ٣ ــ ظواهر فيسيولوجية .

الا ان (وليم جيمس) و (لانج) عكسا الاية فقالا : الام تفكر في ابنهـــا العليل فتبكي عليه ثم تحزن فالفكرة تولد الظواهر الفيسيولوجية ، والظواهر الفيسيولوجية تولد الهيجان ، فيكون تتابع عناصر الهيجان بحسب النظرية الفيسيولوجية كما يأتي :
١ ــ فكرة ٢ ــ ظواهر فيسيولوجية ٣ هيجان

قال (وليم جيمس) : « نظريتي هي ان التغيرات الجسدية تعقب مباشرة ادراك الحادث المنبه ، وان الهيجان هو الشعور بهـــذه التغيرات الحادثة . يقول الناس نحن نضيع ثروتنا فنغتم ثم نبكي ، ونصادف دباً فنخاف منه ثم نلجأ الى الهرب ، ويشتمنا احد اقراننا فنغضب منه ثم بعد ذلك نضربه . اما انا فاقول في نظريتي هذه ان هذا التتابع غير صحيح ، لانه لايمكن ان يتلو حادث نفسي حادثاً نفسياً مباشرة من غير ان تفصل الظواهر الجسدية بينهما . والقول الفصل في ذلك هو اننا حزانى لاننا نبكي وغضاب لاننا نضرب ومذعورون لاننا نرتجف لا كما قيل اننا نبكي لاننا حزانى ونضرب لاننا غضاب ونرتجف لاننا مذعورون . »

ولو حذفت الظواهر الفيسيولوجية لما بقي من الهيجان شيء ولكان الادراك حالة عقلية هادئة لا اثر للاضطراب وحرارة الهيجان فيها . ولو زال التغير الجسدي لرأينا الدب وحكمنا في ضرورة الهرب من غير ان نخاف ، ولسمعنا الشتائم والمعايب وفكرنا في الانتقام من غير ان نغضب .



(شكل - ٢٩)

وبليم جيمس William James (١٨٤٢-١٩١٠)

فيلسوف امريكي درس في جامعة (هارفارد) وكان لمذهبه أثر عظيم في الفلسفة الحديث. أشهر مؤلفاته (١) مبادىء علم النفس (٢) انواع التجربة الدينية (٣) البراغماتيسم أو فلسفة العمل. قال هوفدينغ: « جيمس هو احد المفكرين العظام في ايامنا، جمع قوة الملاحظة الى المعرفة الواسعة، والنقد النافذ الى الالهام الخيالي» الفلاسفة المعاصرون ص ١٨٠

فالهيجان هو الشعور بهذه العوامل الجسدية او كما قيل هو نسيج الاحساس

قال وليم جيمس:

« هـل يبقى الخوف اذا زال الشعور بخفقان القلب والتنفس السطحي وذهب الاحساس بقشعريرة الجسد واضطراب الاحشاء؟ انه يمتنع علي تصور ذلك. هل يمكن تصور الغيظ الشديد من دون غليان المراجل الداخلية واحمرار الوجـه وانتفاخ المنخرين وصرير الاسنان والاندفاع الى الامام؟ وهل يمكن بقاء هـذه الحالة اذا حل محل ذلك كله ارتخاء العضلات وهدوء التنفس وسكون الوجه؟ ان كاتب هذه السطور عاجز عن ادراك ذلك » (١)

(١) راجع « وليم جيمس » مبادىء علـم النفس - Principles of Psychology

وقال ايضاً : « وكذلك الحزن فاذا يبقى منه اذا تجرد عن الدموع والزفرات وضيق الصدر وانقباض القلب . لايبقى منه الا حكم ذهني مجرد من كل احساس ان هيجاناً لا اصلة له بالجسد غير موجود — انا لا اقول ان ذلك يناقض طبائع الاشياء او ان النفوس المحضة محكوم عليها بالبقاء في حياة عقلية باردة ، بل اقول ان الهيجان - كما اعتقد - لايدرك اذا عري من كل احساس جسدي . كلما دخلت الى اعماق نفسي ودققت في احوالها اقتنعت بان كل ما اشعر به من الاختلاط او الانفعال او الهوى مركب من التغيرات الجسدية التي نسميها بالظواهر او النتائج ، واني اذا اضعت قوة حساسيتي الجسدية اضعت معها حياة الانفعال ، عذبة كانت او قاسية ، ووجدتني في حياة عقلية محضة ».

وقد ايد (وبليم جيمس) نظريته هذه بالادلة الآتية :

١ — ان بعض التصورات يحدث التبدلات الجسدية مباشرة لان الجسد يترجم عن كل حادث نفسي بحركة . ولذلك كان بعض الادراكات باعثاً على حدوث التبدلات الفيسيولوجية مباشرة قبل ان يتولد الهيجان . وقد ذكر (وبليم جيمس) امثلة عديدة نقتطف منها ما يلي (١)

« اذا رأينا صديقنا يدنو من طرف هاوية عميقة شعرنا باحساس الوقوع فيها وتراجعنا الى الوراء بسرعة رغم علمنا ان صديقنا سالم لا مجال لوقوعه فيها . وقد حفظت انا نفسي ذكرى الحيرة التي وقعت فيها على اثر اغماء اصابني في السابعة او الثامنة من سني . وذلك اني رأيت حصاناً جريحاً فكان دمه ينصب امام عيني في سطل فيه عصا فكنت - على ما اذكر - احرك العصا والهو بتقطير الدم من غير ان اشعر بهيجان ما ، اللهم الا ما يشعر به الاطفال من حب الاطلاع ، وما ان مضى برهة حتى صار كل شيء حولي ظلاماً ، ثم صارت اذني تطن فغبت عن الوجود رغم اني لم اسمع لذلك الحين ان رؤية الدم تبعث على الغشية او التمقس ».

٢ — لقد دلت التجارب على ان الشرائط الضرورية والكافية لحدوث الهيجان موجودة في العوامل المحيطة من الجسد . اذ كثيراً ما تتولد الحالة النفسية من الوضع الجسدي المناسب لها .

---

(١) وبليم جيمس ، مختصر علم النفس ص — ٥٠٠.

ليس قولنا الغناء باعث على النشاط صورة من صور البلاغة بل هو حقيقة راهنة . واجلس طيلة يومك جلسة الفتور والضنى واجب على كل سؤال بصوت حزين منكسر تجد الغم لا يفارق سويداء قلبك . فتقليدنا لظواهر الحالات النفسية يبعث على احداث هذه الحالات فينا ، حتى لقد ذكر (فيشنر) ان تقليد هذه الظواهر يسهل علينا فهم الاحوال النفسية المقابلة لها . وكثيراً مايبعث العراك اثناء اللعب على الهياج والغضب . وكما ان النائم نوماً مغنطيسياً يستطيع اذا اجلس في وضع جسدي ما أن يشعر بالهيجان المقابل له ، فكذلك يغضب المرضى ويخافون ويفرحون ويحزنون من غير سبب ظاهر . ولو بحثت عن اسباب هياجهم لوجدتها جسدية محضة .

٣ . — وعكس ذلك صحيح ايضاً لانك اذا حذفت ظواهر الهيجان زال الهيجان نفسه او خف .

في الحياة اليومية ادلة كثيرة على ذلك . فمن استطاع منع نفسه من اظهار هياجه أمكنه التغلب عليه بسرعة . وقد قيل اذا غضبت عد من واحد الى عشرة(١) فتسخر حينئذ بالسبب الذي اضرم نار الغيظ في قلبك . واذا قيل ان التعبير عن الهيجان تفريغ عصبي فيخفف وطأة الاضطراب ويسكنه كمن يبكي فيخف حزنه ومن يصرخ ويضرب فينتقم لنفسه ويزول غضبه ، قلنا ان هذا وهم باطل لان ظواهر الهيجان ليست واسطة لتفريغ المراجل التي تغلي في اعماق النفس بل هي وسيلة لازدياد الهيجان واشتداده ، وقد يشتد الهيجان كما قال (وليم جيمس) رغم ايقاف الظواهر الخارجية الا أن هذه الشدة ناشئة عن ضغط التبدلات الجسدية الداخلية فلم تزل التبدلات من الخارج الا لتتجمع في الداخل ولو زالت كلها لبطل الهيجان .

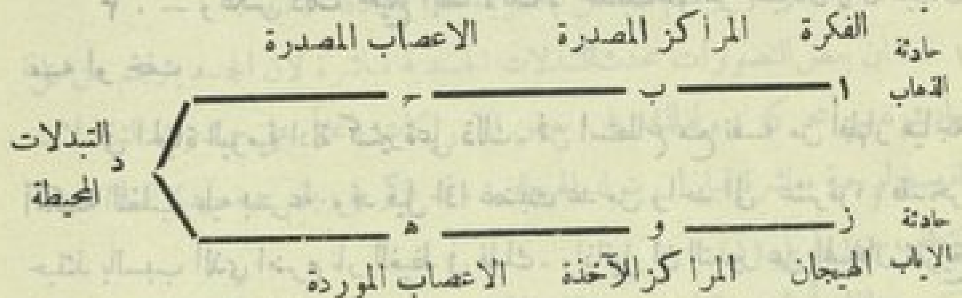
ولا فرق بين (وليم جيمس) و (لانج) في ذلك لولا ان هذا الاخير زعم ان التبدلات الجسدية كلها ناشئة عن توسع الاوعية الدموية وانقباضها وتبدل الاوعية المحركة ، الا ان العلماء لم يوافقوه على هذا الرأي بل قالوا ان الهيجان متعلق بجميع المراكز العصبية الموجودة في المخ المستطيل ، وهذه المراكز كما تعلم مسيطرة على الحياة النباتية

---

(١) وليم جيمس ، نظرية الهيجان ، ص ٨٦

من دورة دموية وتنفس وهضم وغير ذلك .

ولكن لنهمل الآن هـذا الخلاف البسيط ولنوضح فكرة الفيسيولوجيين الاساسية فهم قد اتفقوا على ان التبدلات المحيطة كافية لاحداث الهيجان، ولا تأثير للفكر والتصورات أبداً . حتى لقد تزول الفكرة ويبقى الهيجان اذا احدثنا تأثيراً في الاعصاب الموردة او في المراكز الاخذة وامكن عكس هذا التأثير على الشعور. فالهيجان الحادث على هذه الصورة هو هيجان مادي لا أثر للفكرة والادراك فيه . ولنوضح ذلك بالشكل الآتي :



قال لانج : « ومن الحقائق التجريبية القديمة التي عرفتها البشرية ان الخمر ينعش القلب وان الاشربة الروحية تتغلب على الحزن والخوف .. وتحل مكانهما السرور والشجاعة » .

وقال ايضاً : « لم يخطر ببال احد ان يفصل الهيجان الحقيقي عن الهيجان الذي تحدثه ضجة شديدة ... ان هذا الاضطراب يحتوي على جميع صفات الخوف وعلى الرغم من ذلك لايوجد بينه وبين تصور الخطر اقل صلة . لانـه لايتولد من التداعي ولا من الذكريات ولا من اية عملية عقلية اخرى . بـل تعقب ظواهر الخوف هذه الضجة مباشرة من غير ان يكون للخوف المعنوي اثر فيهـا . وما اكثر الذين لايتعودون الجلوس بالقرب من المدفع عند اطلاق قنابله خوفاً من ضجته مع علمهم يقيناً انه لايوجد في الجلوس بالقرب منه اقـل خطر يخشى عليهم

او على غيرهم منه . وشبيه بذلك ايضاً حال الوليد الذي تبدو عليه علائم الخوف عند سماع ضجة شديدة فلا يمكن ان يقال ان الضجة قد ايقظت في ذهنه فكرة خطر ما .(١)

وعلى ذلك فالهيجان هو الشعور بالتبدلات الجسدية . ولا فرق بين الهيجان الحقيقي والشعور بهذه التبدلات فيمكن إذاً توليد الهيجان بالتغيرات الجسدية فقط حتى ان بعض السموم تبعث على الاحتدام والتضرم والتلهب فـلا تظنها الا غيظاً حقيقياً منبعثاً عن فكرة وعلى ذلك فلا فرق في النظرية الفيسيولوجية بين الاحساسات الانفعالية والهيجانات .

ويمكن اجمال ماتقدم بالفقرات الاتية :

١ ــ الحس هو مجموع احساسات انفعالية ولا هيجان بدون وساطة الجسد .

٢ ــ الهيجان هو الشعور بالتبدلات الجسدية ، فالفكرة تحدث التبدلات الفيسيولوجية والتبدلات تولد الهيجان .

٣ ــ تنقسم هذه التبدلات الجسدية الى نوعين : داخلية كالدورة الدموية وخارجية كظواهر الوجه وحركات الاعضاء . اما الخارجية فهي ما تعبر عنه بظواهر الهيجان . وهي اقل من غيرها خطورة لانها قد تزول ولا يزول الهيجان معها . واما الداخلية فهي مجموع الافاعيل الجسدية الكامنة في الاحشاء وهي لا تزول بزوال التبدلات الخارجية .

٤ ــ ان (وليم جيمس) و (لانج) (٢) متفقان في تعليل الهيجانات المصادمة ولكنهما مختلفان في جعل هذا التعليل الفيسيولوجي مشتملا على التهيجات الحسية الدقيقة . فقد اقتصر لانج على الهيجانات المصادمة فقط ، ولذلك قال في كتاب الهيجانات (٣) : « لاشك في ان الحزن والسرور والخوف والغضب وغيرها من الاحوال المشابهة تؤلف جملة من الحوادث المباينة للحب والبغضاء والاحتقار والاعجاب ؛ ولذلك وجب فصلها عنها من الوجهة النفسية . فانا لا أطلق كلمة هيجان

---

(١) لانج ، الهيجانات ، ترجمة جورج دوماس الى اللغة الفرنسية ص ١٠٢ - ١٠٣ - ١١٧

(٢) كارل لانج (Lange) هو احد علماء النفس الدانيماركيين واستاذ جامعة (كوبنهاغ) وهو مشهور بنظرية الهيجان

(٣) لانج ، نظرية الهيجانات La théorie des émotions ص ٩٩

لا على الاولى واسمي الثانية اهواء وعواطف او اي اسم آخر يراد تسميتها به فليس في وسعنا ان نساوي بين اشياء مختلفة كهذه ونشبه الرعب والغضب والسرور بالحب وهوى الحرية ،

اما (وليم جيمس) فقد كان من رأي (لانج) حينما نشر هذه النظرية لاول مرة سنة ١٨٨٤ الا انه عدل عن هذا الرأي حينما نشر كتاب مبادىء علم النفس سنة ١٨٩٠ فعمم النظرية الفيسيولوجية على جميع الهيجانات من غير ان يفرق بين الحسية الدقيقة(Subtler emotions)والمصادمة الشديدة(Coarse emotions). فالتبدلات الفيسيولوجية موجودة في كلا القسمين الا ان وليم جيمس لم يذكر الا بعض المشاهدات المختصرة .

قال في نظرية الهيجانات (ص — ٩٩) : « يشعر الانسان امام روعة الجمال برعدة في الجسد و طعنة في الصدر وارتجاف في الاعضاء ، ويحس برعشة في القلب وقشعريرة في الظهر وتغرق عيناه في الدموع فيصبح التنفس عميقاً والقلب مضطرباً ،

وفي الحق ان فصل الهيجان المصادم عن الهيجان الحسي امر صعب جداً لان حدودهما مشتبكة فاين يبتدىء هذا واين ينتهي ذاك ؛ فكل نظرية صالحة لتعليل الاول صالحة لتعليل الثاني .

ا — بعض تطبيقات هذه النظرية . — من محاسن النظرية الفيسيولوجية انها تعلل الامور الاتية :

١) الهيجانات الخفية الاسباب . — وذلك ان المرء قد يخاف من غير ان يكون الخطر محدقاً به ، وقد يخاف من غير سبب ويغضب من لا شيء كمن يخاف عند سماع الضجة الشديدة او يغضب عند طنين الذبابة . وقد يحزن وهو لا يعرف اسباب حزنه ولو بحثنا عن علة ذلك كله لعلمنا ان هذه الحوادث النفسية متعلقة باحوال عصبية خفية .

٢) حدوث الهيجان بالارادة . — اذا صحت النظرية الفيسيولوجية وجب ان يكون حدوث الهيجان بالارادة ممكناً لاننا نستطيع عند ذلك توليد الهيجان باسباب فيسيولوجية تابعة لاختيارنا فيمكن توليد الخشوع بالركوع ، والخوف بالهرب ، والحزن

بالبكاء ،والسرور بشرب الخمر ، والغبطة بالحشيش ، والغضب بامتصاص بعض المواد السمية . وقد يشعر الذي يقلد الحركات الظاهرة بما تنطوي عليه نفس المقلد . وقد يشعر الممثل بما يقتضيه دوره من العواطف. و كلما كان شعوره بتلك العواطف اقوى كان تمثيله لدوره احسن واميز .

٣) عدوى الهيجان . — وهي اصل الجاذبية والعطف والحب واساس المشاعر المشتركة التي تحدث في نفوس الجماهير كالرعب والذعر والثورة . فينقل الهيجان من شخص الى آخر بسهولة ولولا عدوى الظواهر الخارجية لما تولدت تلك الهيجانات المشتركة .

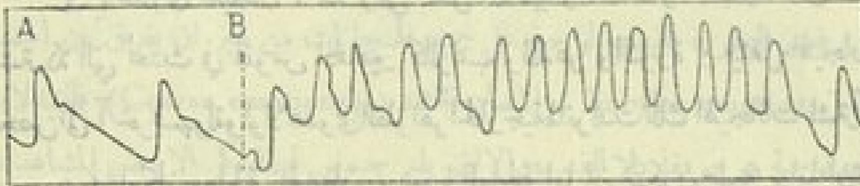
٤) امكان معالجة الهيجان . — والمعالجة اما ان تكون طبية واما ان تكون معنوية . فان كانت طبية كانت بالمسكنات والمقويات وإن كانت معنوية كانت بتسلط الارادة على ظواهر الهيجان ومنعها . فكم سكن المهموم حزنه وسويداءه بالعلاج والشراب وكم اوقف الجبان خوفه بالتجلد والصبر وخفض الصوت واعتدال الحركات

ب . — وقد اهمل (وليم جيمس) البحث في تاثير الغدد الداخلية مع انها تلعب دوراً كبيراً في حدوث الهيجان . فقد يزداد افرازها او يتناقص فكل هيجان شديد مصحوب بازدياد افراز (الادرينالين) وهو مادة تفرزها الغـــدد التي فوق الكليتين . وقد دلت التجارب على ان ضمور الغـدد النخامية يؤدي الى الانحطاط والسويداء ، و اثبت العلم ايضاً ان نمو الخصيتين وقت البلوغ يغير العواطف والطباع

ج . — مناقشة النظرية الفيسيولوجية . — هـذه النظرية تبين أثر الافاعيل الفيسيولوجية في تولد الهيجان . فلولا الجسد لبقيت الفكرة جامدة لايخالطها انفعال واصعب علينا ان ندرك كيف يحدث الهيجان بعد الفكرة مباشرة. لان الهيجان كما علمت هو الشعور بالتبدلات الجسدية. فاذا فصلنا النفس عن الجسد تعذر علينا توليد هيجان الخوف من فكرة الخطر

يعمد الفيسيولوجيون في نظريتهم هذه الى الموازاة بين التبـــدلات الجسدية والهيجانات ، و يقولون ان لكل هيجان تبدلا جسدياً خاصاً به — فالغضب مثلا يبعث على ازدياد دوران الدم في الطبقة الجلدية واختلال حركات القلب والجهـــاز الهضمي فيزداد افراز اللعاب حتى لقد يصبح ساماً و تتقلص العضـــلات وتنضم اليد

ويتغير الصوت ويصبح الكلام مشوشاً سريعاً ، وقد تنهمر الدموع وتتقلص الحنجرة — اما الخوف فيبعث على تجمع الدم في المراكز وزواله عن الاطراف فيصفر الوجه ويتباطأ التنفس ويتشوش حتى لقد يصيب الخائف ارتجاف وغشية فيصرخ بصوت مضطرب و يبكي و تتسع حدقتاه ويخفق قلبه و تصطك ركبتاه ثم يلجأ الى الهرب .



(شكل - ٣٠)
ازدياد دقات القلب في الخوف

يمثل هذا الخط نبض الكلب فالقسم الذي بين A و B يدل على السكون والهدوء والقسم الذي بعد B يمثل نبض الكلب لدى سماعه طلق بندقية .

فنحن لا نشك في ان لهذه التبدلات الجسدية اعظم الاثر في تولد الهيجان ولكن هل يمكن ان يقال انها علة الهيجان الوحيدة وهل يمكن ان يتولد الهيجان الحقيقي اذا زالت الفكرة ؟

يقول الفيسيولوجيون لا فرق بين الهياج المتولد من امتصاص المواد الكيموية والغضب الذي يعترينا بعد الاهانة ، ولكن هل من مناسبة بين هاتين الحادثتين ؟ ان المغيظ الذي اهتنه فاضطرمت نفسه حقداً وحنقاً ليس كالهائج الذي فار فائره و تلهب جسده بعد امتصاص السم . لكل من هذين الحادثين اثره في النفس الا ان كلا منهما مختلف عن الآخر . نعم ان فكرة الخطر لا تولد هيجان الخوف الا انها تولد التغيرات الجسدية فليس كل تغير جسدي مولداً للهيجان ولا كل فكرة باعثة على هذه التبدلات فن التصورات ما يولد اضطراباً جسدياً ومنها ما لا يعكر مجرى الحياة وصفو النفس فالنظرية الفيسيولوجية مصيبة في قولها ان الفكرة لا تولد الهيجان الا إذا توسط بينهما الجسد . وهي مصيبة في قولها ان التغيرات الجسدية تسبق الهيجان ولكنها تغالي في القول عندما تزعم انه يمكن الاستغناء عن الفكرة ، و انه يمكن تو ليد الهيجان من التغيرات الجسدية وحدها . ولعل بعض الهيجانات لا تعلل الا بالعنصر الذهني كتألم المصور

الذي يرى ان الصورة التي صنعها لاتطابق ما كان يتخيل فيقنط وييأس لتقصيره عن بلوغ غايته ثم يسخر بنفسه ويغتم ويحزن فيلقي بريشته الى الارض ويعرض عن الصورة فالنظرية الفيسيولوجية تقول ان المصور يائس لانه قلب مسنده ورمى بريشته الى الارض وان يأسه مركب من الاحساس بهذه الحركات. ونحن نقول ان هذا التعليل ناقص لانه لايذكر العلة التي ولدت هذه الحركات، فعلتها التصور والتفكير وقد علمت كيف يعلل (هربارت) السرور باتساق التصورات والحزن بتخالفها. ولعل يأس المصور لم يتولد الا من مخالفة الواقع لمثله الاعلى (١).

وقصارى القول ان النظرية الفيسيولوجية تقصر عن تعليل الهيجان تعليلا تاما لانها تهمل العنصر الذهني وتظن ان التغير الجسدي كاف لايضاح جميع الهيجانات. والحق عن ذلك بعيد لان العنصر الذهني لايفارق الهيجان الحقيقي ان علة يأس المصور ذهنية فيحدث تخالف تصوراته اضطراباً جسدياً ثم ينعكس اثر هذا الاضطراب على النفس فيشعر المصور به من غير ان يضيع شعوره الاول بتخالف تصوراته وتباينها. فالفكرة لاتنقلب الى هيجان الا اذا توسط الجسد بينها وبينه ولكن الجسد وحده لا يحدث هيجاناً حقيقياً.

٣ – العنصر الاجتماعي

لقد مضى قولنا في العنصر الذهني والعنصر الفيسيولوجي ونحن ذاكرون الان عنصراً جديداً لاتشتمل عليه العناصر السابقة لانها فردية وهذا العنصر الجديد اجتماعي.

وقد رأينا في مبحث اللذات والالام ان في الانسان ميولا اكسبه اياها الاجتماع وان تعليلها على الطريقة الاجتماعية اقرب متناولا (ص – ٢٠٣). وما قلناه في اوليات الحوادث الانفعالية يمكن ان يقال ايضاً في الهيجان والعاطفة لان الهيئة الاجتماعية هي الوسط الطبيعي الذي تنبجس فيه العواطف. ولذلك كان الهيجان معديا، فلا يشتد الا اذا انتشر واشترك فيه لفيف من الناس.

(١) روستان، علم النفس، طبعة ٦، ص – ١٦٦

وعلى ذلك فالهيئة الاجتماعية تؤثر في الهيجانات والعواطف فهي اما ان ترغمنا على كبح جماح النفس واخفاء انفعالها او على تبريره — لان الانسان قل ان يعترف بما يشعر به من الخوف والغضب والبغض والحسد — واما ان تدفعنا الى اظهار ما نشعر به بحسب المقامات الاجتماعية . وقد تؤثر الهيئة الاجتماعية ايضاً في ظواهر الهيجانات والعواطف وكيفية التعبير عنها . وعلى الرغم من ان الهيجان متعلق بالجسد فقد نظمت الهيئة الاجتماعية ظواهر الهيجان تنظيما مشتركا فصار لها انماط عامة ومقولات كلية

قال دولا كروا : « يوجد في بعض الحضارات لغة حقيقية للتعبير عن العواطف وهي مجموع الاطوار والافعال التي يجب على الشخص ان يقوم بها . ويوجد في بعض الظروف رموز منظمة يضعها النظاميون ويصححونها . فعلى الانسان ان يظهر عواطفه للآخرين بصور معينة مفيدة ، وعليه ان يظهرها لنفسه بالتعبير عنها للاخرين وفي سبيل الاخرين . فمظاهر الحزن واطوار الالم ليست ابداً اعمالا فيسيولوجية او نفسية بل هي في الوقت نفسه مراسم منظمة والفاظ او قواعد لغة مؤلفة » (١)

فالهيئة الاجتماعية تؤثر اذن في كيفية التعبير عن الهيجان . ولما كان هذا التعبير متمما للهيجان (بحسب النظرية الفيسيولوجية) كان للهيئة الاجتماعية تأثير في العواطف نفسها . ومهما تكن قيمة عواطفنا عظيمة فان اساسها في الغالب اجتماعي .

مثال — الخجل احسن مثال يدل على تأثير الهيئة الاجتماعية في الهيجان وهو بالجملة شعور مناف يصحبه خوف وضعف ارادة وانحطاط . وهو اجتماعي محض لان الانسان لا يخجل الا من الانسان . وله صور عديدة تختلف بحسب الطباع ودرجة الثقافة والوسط الاجتماعي . فلا يخجل الانسان في كل محل ؛ كمثل من يخجل في حفلة ساهرة بين السيدات ولا يخجل منهن في حفلة علمية ، وكمثل من يعجز عن الكلام بين رجلين ويخطب في جمهور من الناس فيخضر عود المنبر من تحته . فعلة الخجل اذن اجتماعية وهي الشعور بالنقصان .

---

(١) دولاكروا Delacroix الكلام والفكر ، „Le langage et la pensée„ ص - ٣٢٢ ، ٢٧٤

٤ — النتيجة

ينتج مما تقدم ان الهيجانات والعواطف حوادث مركبة يشتمل تعليلها على عوامل عديدة .

١ — لا يمكن اهمال العنصر الذهني . لان الهيجانات والعواطف كثيراً ما تحدث على اثر اتصال التصورات وتداعي الافكار (دوماس . الحزن والسرور ص ٤١١) وقد أخطأ اصحاب النظرية الفيسيولوجية في زعمهم ان الهيجانات المرضية المتولدة من اسباب جسدية مناسبة للهيجانات المنبعثة عن سبب ذهني . فليس الغضب المجاني ، شبيها بغضب (دون ديهج) حينما لطم على وجهه — ومع ذلك فمن الصعب ان تنحل الهيجانات والعواطف الى علاقات بين التصورات فقط . لان قوى النفس الفاعلة هي النزعات لا التصورات . فلا تؤثر التصورات في حدوث الهيجان الا اذا احيت النزعات الخفية فالتصورات هي الزهر اما النزعات فهي النسغ الخفي الذي يغذي ورق الشجر وينعش الزهر .

٢ — ويمكننا ايضاً ان نسلم بشيء من النظرية الفيسيولوجية . وذلك ان الهيجانات والعواطف لا تقوم الا على اساس جسدي . فقد زال الخلاف الذي قام بين المذهب الذهني والمذهب الفيسيولوجي وانقلب الى خلاف بين النظرية المحيطية والنظرية الدماغية (١) فقد اظهرت النظرية الاولى اثر العوامل المحيطية في تولد الهيجان ولكنها عجزت عن ايضاح الهيجانات بهذه العوامل وحدها . ولذلك فقد زعم بعض العلماء ان للهيجانات صلة بالدماغ وهي الباعثة على التفريق بين الملائم والمنافي في الاحوال الانفعالية المركبة . ولعل للهيجان الحسي ايضاً صلة خاصة به لان العوامل المحيطة والظواهر الخارجية تعجز عن ايضاحه .

٣ — ولا يمكن اخيراً ايضاح بعض الصور المتشخصة التي تتصف بها الهيجانات والعواطف الا بالعوامل الاجتماعية . فالتصورات التي تحدث بعض الهيجانات هي تصورات مشتركة كفكرة الواجب والشرف وغير ذلك .

---

(١) جورج دوماس ، المطول في علم النفس ، مجلد — ١ ص — ٦٨١

وقصارى القول ان هذه العناصر الثلاثة تشترك كلها في حدوث الهيجان، ولكن نسبة كل منها الى الاخر تختلف بحسب الاحوال . فقد يكون العنصر الذهني في بعض الهيجانات اكثر تاثيراً من العنصر الجسدي، والعكس بالعكس . وهذا ينطبق على انقسام الهيجان الى مصادم وحسي. فالعنصر الفيسيولوجي يغلب في الهيجان المصادم اما الهيجان الحسي فيغلب فيه العنصر الذهني او الاجتماعي . ولذلك كانت النظرية الفيسيولوجية لا تصلح اجمالا الا لتعليل الهيجان المصادم .

١ = المصادر

1. — *Dumas*, Traité, I, 459-479 et II, 227-329, I, 606-660 La tristesse et la joie.

2. — *Ribot*, Psychologie des sentiments, Ch. VII, Ch. VIII. Ch. IX. Psychologie allemande, 21-25.

3. — *Mélinand*, Psychologie Ch. VIII - X.

4. — *Dwelshauvers*, Psychologie, 233-260.

5. — *Spencer*. Principes de psychologie II, 562-581.

6. — *Wundt*, Psychologie physiologique, Ch. XXII.

7. — *Piéron*, Le cerveau et la pensée, IV partie.

8. — *Lapicque*, Une nouvelle théorie de l'émotion (in Journal de Psych. 1911 p. 1-8).

9. — *Lange*, Les émotions.

10.— *W. James*, La théorie de l'émotion (ou Précis Ch.XXIV)

11. — *Blondel*, Introduction à la psych. Collective 152-188.

12. — *Delacroix*, Le langage et la pensée.

13. — *Cuvillier*, Manuel, I. 238-265.

14. — *Roustan*, Psychologie, 159-167.

15. — *Baudin*, Psychologie, 501-515.

٢ = تمارين ومناقشات شفاهية

١ - وصف ودراسة بعض الهيجانات المصادمة كالخوف والغضب

٢ - بين كيف ولماذا يبرئ الانسان نفسه من الخوف

٣ - دراسة بعض العواطف المركبة كالغم والفرح والعاطفة الدينية والعاطفة الاخلاقية والعاطفة البديعية - بحسب الاثار الادبية -

٤ - تجريد العواطف (بحسب ريبو . بسيكولوجيا العواطف ص - ١٨٣ ، ١٩١)

٥ - كيف تنطبق النظرية الفيسيولوجية على الخوف (موسو . الخوف)

٦ - الخجل : اسبابه ونتائجه .

٧ - فرق بين الاحساس والحس .

٣ — الانشاء الفلسفي

١ - طبيعة الهيجان (بكالوريا ، كلرمون ١٩٢٤ ، ديجون ١٩٢٩)

٢ - علاقة الهيجان بالفكر التأملي (بكالوريا طولوز ١٩٢٥)

٣ - الهيجانات والفعل الارادي (« ، بوردو ١٩٢٥)

٤ - علاقة النزعات بالهيجانات (« ، مونبلليه ١٩٢٧)

٥ - هل يمكن ان تنحل الهيجانات الى حالات عقلية (بواتيه ١٩٢٧)

٦ - نظرية الهيجان الفيسيولوجية (ليون ١٩٢٤ ، نانسي وباريز ١٩٢٥ ، الاسكندرية ١٩٢٨)

٧ - اثر الهيجانات في الحياة العقلية والاخلاقية (غرنوبل)

٨ - كيف والى اية درجة يمكننا التاثير في عواطفنا ؟ (ليون)

الفصل الثالث

الميول

قلنا في تعليل اللذات والآلام انهما ناشئة عن الميول والنزعات وان الانسان لا يطلع على هذه الميول مباشرة بل يدركها عن طريق اللذة والألم لانها خفية واللذات والآلام ظاهرة .

واذا خرج المشاهد النفسي عن حدود اللذة والألم اتصل باللاشعور والشبهات وانقلب يقينه الحسي الى فرض عقلي . ولذلك كان علماء النفس إذا أرادوا تصنيف الميول يصنفونها بحسب اللذات والآلام . فلا يزالون يفرضون وراء كل لذة ميلا ووراء كل ألم نزعة حتى يركبوا القوى المنفعلة ويصوروها بلغة الميول .

وليس الميل قوة مستقلة عن غيرها من الافعال النفسية . بل هو حالة عامة ترافق جميع صور الفاعلية . وكثيراً ما فرق العلماء بين الغرائز والميول الا انك تجد بعد التحليل ان الميول تنقسم الى ثلاثة اقسام ، فمنها ماهو غريزي ومنها ماهو كسبي مستفاد تصححه العادة ، ومنها ماهو اختياري تقويه الارادة : مثال ذلك ان الانانية قد تكون نزعة غريزية وقد تكون مكتسبة معتادة وقد تكون ارادية . فالبحث في الانانية يرجع الى دراسة كل من هذه الاقسام الثلاثة . وكذلك العطف فقد يكون غريزياً وقد يكون مستفاداً بالعادة وقد ينشأ عن تأمل واختيار . فليس الميل اذن قوة مستقلة عن الغريزة والعادة والارادة .

والبحث في الميول الابتدائية أدعى الى الاهتمام من البحث في الميول المكتسبة لأن الميول المكتسبة تلقح بالميول الغريزية وتستند اليها وهي غاية التربية لان المربي في الغالب لا يخلق ميولا جديدة بل ينمي الميول الغريزية او يقاومها .

١ . — طبيعة الميول

ا – . طبيعتها الحيوية

لابد لكل جسم حي من حفظ توازنه في الداخل والخارج ولكنه لا يستطيع ابقاء هذا التوازن على حاله لانه مضطر في كل وقت الى مؤالفة العالم الخارجي فتارة تكون المؤالفة منفعلة واخرى تكون فاعلة . فالمنفعلة هي ان يستسلم الحيوان لجميع شروط البيئة ، والفاعلة هي ان يتخذ شرائط المحيط واسطة لبلوغ غاياته الشخصية . ولا يستطيع الحيوان أن يستفيد من شرائط البيئة الا اذا حافظ على توازنه الداخلي . فالاحياء تحافظ على توازنها الداخلي بتغذية انسجتها وتنظيم حركاتها وحفظ صورها واتساق وظائف اعضائها ، فالغذاء والتناسل هما سبيلا البقاء الفردي والبقاء النوعي . ولا بقاء الا اذا قامت الأعضاء بوظائفها . على انه يتولد من القيام بهذه الوظائف حاجات ضرورية لا يمكن بقاء الحياة بدونها وهي ما نسميه بالضرورات الموضوعية .

وكلما ارتقيت في الحياة من افق ادنى الى افق اعلى تعددت الحاجات وتنوعت . انظر الى حاجة نبات وحيد الحجيرة تجدها مقصورة على التمثيل والتكاثر . اما النبات العالي فان اختلاف اجزائه متناسب مع اختلاف وظائفه وتنوع حاجاته . وكلما ارتقيت من نبات ادنى الى نبات اعلى اشتبكت وظائف الحياة وتنوعت الحاجات حتى تنتقل من اخر افق في عالم النبات الى اول افق في عالم الحيوان ، فترى ما لا عهد لك به من اشتباك الوظائف وتعدد الحاجات .

والحيوان كما عرفه ارسطو (نبات متحرك) وهو ذو اعضاء ووظائف وحاجات جديدة لاتوجد في الكائنات التي دونه كحاجة الحركة الفاعلية وغيرها . فينعكس اثر هذه الحاجات على النفس ويتولد من انعكاسها ميول نفسية . إذن فالميل هو صورة نفسية لحاجة طبيعية .

ومما لا ريب فيه ان معرفة تركيب الجسد معرفة صحيحة تؤدي الى معرفة حاجاته وميوله . ولا تتم هذه المعرفة الا في علم الحياة (البيولوجيا) لان هذا العلم يدرس تركيب الانسجة ويكشف عن وظائف الاعضاء ويبين حاجات الجسد وطبائعه ونمط تغذيه وشروط بقائه بالنسبة الى البيئة .

ب ـ طبيعتها النفسية

لسنا نستطيع الان ان نرجع الى علم الحياة لاستنباط الميول من حاجات الجسد ولذلك اقتصرنا على البحث فيها من الوجهة النفسية فقط .

ولكن الميول كما بينا سابقا هي لاشعورية فكيف نعرفها ؟ ـ قلنا انا نعرفها باثارها كما نعرف الكهربائية بظواهرها . فالميول غائبة عن العيان الا ان اللذات والالام هي دلالات صادقة تهدينا اليها . والرغبات ايضا هي احسن الحوادث النفسية دلالة على الميول لانها تنشأ عن حاجة وشهوة فتبعث الانسان على الفعل . مثال ذلك ان الانسان لا يرغب في الطعام الا حينما يشعر بالجوع . ومن منا يستطيع ان يعرف اسباب رغباته كلها ؟ ان في نفوسنا كثيرا من الرغائب التي لا نجد لها سببا . الرغبة كما قال افلاطون ابنة (فوروس) و (فينيا) اي ابنة الترف والفاقة ، فالترف ابوها والفاقة امها ، هذه تورثها الاحتياج وذاك يعللها بالامال . على ان الرغبة لا تدل دائما على وجود ميل خفي وراءها . واذا دلت عليه لم يكن بينها وبينه نسبة صحيحة . فقد تكون الرغائب مبهمة وقد تكون وهمية كاذبة فلا تنطبق على حقيقة ما تنطوي عليه النفس . وكثيرا ما يجهل الانسان ما يرغب فيه طيلة حياته وخصوصا في ايام الصبى حيث تشتبك الاماني وتختلط الاحلام . ومع ان الرغائب قد تكون واضحة فالخيال يبعثها على تغيير حقائق الاشياء . إذن فالرغائب قد تكون واضحة وتكون مع ذلك وهمية كاذبة فيخيل الى الانسان ان الشيء الذي يرغب فيه شريف سام فلا يظفر بما يبتغي ولا يدرك المنى الا ليستولي عليه اليأس ويساوره الغم وتتساقط آماله كأوراق الخريف ، لانه يجد المثل الاعلى الذي كان يحلم به مخالفاً للواقع وبعيداً عن الحقيقة فتؤلمه تلك السعادة الخيالية التي توهم وجودها وراء احلامه .

٢ — تصنيف الميول

ان لتصنيف الميول قيمة عظيمة لاننا اذا صنفناها بصورة علمية وادركنا خطورة كل ميل بالنسبة الى الاخر تقربنا من معرفة مسألة السعادة وغيرها من مسائل علم النفس والاخلاق . غير ان الفلاسفة لم يتفقوا بعد على تصنيف علمي نهائي فاحسن تصنيف علمي موقت يمكن قبوله هو تصنيف الميول بحسب الغايات التي تتبعها .

وبيان ذلك ان فاعلية الانسان محصورة بين قطبين اساسيين : الانا واللا انا فتارة نسعى وراء منافعنا الشخصية فنحافظ على بقائنا ونزيد قوتنا وسلطاننا وثقة الناس بنا واعتمادهم علينا .

وتارة ننسى اشخاصنا فنتخذ منافع الاخرين هدفا لنا فنعطف عليهم ونحن اليهم ونحبهم .

وقد يكون هدفنا غير متعلق بنا ولا بغيرنا من الاشخاص . فنرغب في مثل عليا خيالية يمازجها شيء من الشبهة كطلب العلم والارتقاء وتعشق الجمال والخير وعبادة البشرية والتطلع الى المثل العليا .

فاذا استندنا الى هذه الاعتبارات الثلاثة امكننا تقسيم الميول الى ثلاثة اقسام :

(١) الميول الشخصية : — وهي الميول التي يحافظ بها الانسان على بقائه فمنها ماهو مادي كالميل الى الغذاء ومنها ماهو معنوي كالميل الى التفكير والفعل والانفعال .

(٢) الميول الغيرية : — وهي الميول التي يتصل بها الفرد بالجنس البشري كالعطف والصداقة والمحبة وغيرها من الميول الاجتماعية .

(٣) الميول العالية : — وهي الميول التي ترتقي عن مستوى المنفعة شخصية كانت او اجتماعية فتجرد الشخص من الاعتبارات العملية وترفعه الى التفكير في الغايات العالية والمثل العليا السامية كالخير والجمال والحقيقة فيتولد من ذلك ميول اخلاقية وميول بديعية وميول عقلية .

٣ - الميول الشخصية

اساس هذه الميول . - كل حي من الاحياء يسعى لحفظ بقائه ، فالرغبة في الحياة او ارادة الحياة هي المحرك الاول لكل حي . وهدف هذه الارادة وتلك الرغبة هو البقاء . يقول (سبينوزا) : كل موجود يميل الى التثبت في الوجود . فهو لا يميل الى التثبت في الوجود فحسب بل يميل الى انماء هذا الوجود واغنائه . فالميل الى التثبت في الوجود يتولد من غريزة حفظ البقاء وهي موجودة عند سائر الحيوانات والميل الى انماء الوجود يتولد من غريزة الاتساع والامتداد لان هذه الغريزة هي ارادة حسن البقاء لا ارادة البقاء فقط فهي اذن ارادة لذة وارادة قوة (نيتشه)

ولقد ظن بعض العلماء ان غريزة حفظ البقاء هي اساس الميول كلها فقال (لاشليه) : « يمكننا ان نبين بتحليل نفسي وفيسيولوجي معاً ان نزعاتنا العديدة ليست الا صوراً مختلفة لنزعة واحدة اطلقوا عليها بحق اسم ارادة الحياة . فنحن اذن ارادة قبل ان نكون احساسا فان لم تكن الارادة كالاحساس من مسلمات الشعور الواضحة فذلك لانها الشرط الاول لكل المسلمات او بوجه اخر لانها الشعور نفسه » (١)

على ان غريزة حفظ البقاء تسبق ظهور الارادة وقد تقاومها بعد ظهورها ، مثال ذلك ان الجبان اذا احس بالخطر استسلم للخوف وتغلبت الغريزة على ارادته . وقد تقاوم الارادة غريزة حفظ البقاء وتتغلب عليها ، مثال ذلك ان (دون غراسيا) كان يرتجف من شدة الخوف اثناء المعركة ومع ذلك فلم يمنعه خوفه من متابعة الحرب .

ثم ان غريزة حفظ البقاء ليست متناسبة مع قوى الاشخاص ورفاهتهم ولا مع هنائهم وراحتهم . فقد يكون الانسان قوي البنية صحيح الجسم سعيداً

---

(١) لاشليه علم النفس وما بعد الطبيعة ، ص ١٣٨ من كتاب اساس الاستقراء Fondement de l'induction

يجد السرور في نعمى العيش ومع ذلك تجده يعرض بنفسه في كل آونة للخطر .

فالعوامل التي تؤثر في غريزة حفظ البقاء كثيرة نذكر منها المزاج والصحة والتربية والبيئة، ولذلك كانت محبة الانسان للحياة مختلفة بحسب مزاجه وصحته فتارة يكون طموحاً شجاعاً نشيطاً يسعى لاستكمال ما ينقصه من شرائط الحياة واخرى تجده جباناً منزوياً عن الناس راضياً باليسير من العيش فيخلد الى السكون ويبتعد عن الاعمال وجلبتها .

ومن الغرائز التي تنسب الى غريزة حفظ البقاء غريزة الرضاعة وغريزة اغلاق الجفن لوقاية العين من الخطر وغريزة ابعاد اليد عن الاجسام المحرقة

وغريزة حفظ البقاء ليست صادقة الحكم في معرفة الوسائل الباعثة على البقاء بل قد تخطئ وتقود الانسان الى الهاوية : مثال ذلك ان الطفل لا يعرف مقدار الطعام الضروري لجسده فاذا ترك لنفسه أكل اكثر من حاجته ، ولذلك كان من الضروري تنظيم مقادير غذائه وتعيين اوقاتها ، والراشد ايضاً لا يقتصر على الاطعمة النافعة لجسده حتى لقد قال متشنيكوف : ان الانسان ادنى من الحيوان في هذا الامر .

قال متشنيكوف (١) : « ان انحراف غريزة انتخاب الاطعمة عند الانسان كثير جداً . فالاولاد منذ ابتدائهم بالمشي يلتقطون كثيراً من الاشياء التي يلاقونها ثم يضعونها في افواههم ، كقطع الورق والشمع وبقايا المخاط حتى لقد يصعب منعهم من ابتلاع هذه الاشياء المضرة لانهم يظنون انها صالحة للاكل ... ان انحراف غريزة الانسان يبعثه على التسمم بالكحول والاتير والافيون والمورفين وغيرها من المواد الخارجية التي يمتصها جسمه ولو لم يكن في انحراف هذه الغريزة غير شؤم داء الكحول لكان فيه دلالة كافية على عدم اتفاق غريزة انتخاب الاطعمة مع غريزة حفظ البقاء

(١) متشنيكوف Metchnikoff، دراسة الطبيعة البشرية ، ص : ٩٦ ، ٩٢

ينتج مما تقدم ان غريزة حفظ البقاء ليست دليلا صادق الحكم الا انها عظيمة التأثير في حياة الانسان فلا يرد حكمها ولا يعارض فعلها .

وتنقسم هذه الغريزة الى قسمين دفاعي وهجومي فالدفاعية هي غريزة الخائف الذي يبعثه حبه للبقاء على الخوف فيدافع عن نفسه او يهرب ويختبئ . والهجومية هي غريزة الغضب الذي تتلظى به النفس فتضطرم وتلتهب ولا تنطفئ نارها الا بمنازلة العدو . فالاولى انفعالية والثانية فاعلة .

والانسان لايرغب في البقاء فحسب بل يرغب في كل ما يغني حياته ويزيدها قوة وجمالا . وقد وصف (لوكرس) ذلك وصفاً دقيقاً فقال ان الناس جميعاً يتطاحنون في اكتساب المجد والثروة فيتناضلون ويتفاخرون ويتسابقون في سبيل الوصول الى غاياتهم لانهم يحبون البقاء ويكرهون الموت ومع ان الانسان يعلم حق العلم انه فان فانك تجده ساعياً وراء المجد والثروة والقوة والجمال لاعتقاده انه يستطيع ان يحارب الموت وينال اسباب الخلود ، فالانسان يريد الحياة ويريد كل ما يقويها . الا ان رغبته في الهناء ونعمى العيش لاتنحل الى رغبته في الحياة فقط لانه قد يفضل الموت على الحياة اذا أضاع هناءه وثروته . فالثروة شرط من شرائط الحياة ونعم العون هي لها الا انها مرغوب فيها لذاتها لا لشيء آخر غيرها ، مثال ذلك ان الغني ينتحر عندما يخسر معظم ثروته فمع ان القسم الذي خسره لم يستنفد كل ما عنده فانه يفضل الموت على الحياة بدون ثروة لانه يرغب في الهناء ونعمى العيش لا في الحياة المجردة عن كل ما يجعلها شريفة سامية .

تصنيف الميول الشخصية . — تنقسم الميول الشخصية الى قسمين :

١ ـ الشهوات الطبيعية . ٢ ـ الميول الشخصية الحقيقية .

١) الشهوات الطبيعية . — هذه الشهوات الطبيعية (دورية) ومعنى ذلك انها تظهر وتزول في اوقات منتظمة — وهي ايضاً ضرورية لاتعارض لان الانسان اذا قاومها عرض بحياته للخطر . وعدد هذه الشهوات الطبيعية مطابق لعدد وظائف الاعضاء فمنها حاجة الحركة والغذاء والتنفس وغير ذلك

٢) الميول الحقيقية . — تتولد الميول الشخصية الحقيقية من الملكات النفسية الثلاث: الحساسية والعقل والارادة .

فالميول الحسية تختص بالحياة الانفعالية كالميل الى الانفعال والتهيج ومحبة الخطر فالسائح يعرض بنفسه للمهالك فيقصد الممالك البعيدة ارضاء لما يشعر به من ميل وانفعال وقد يكون الباعث على محبة التنقل والميل الى الخطر قوة الخيال . وكما تبعث هذه الميول السائح على اقتحام الهلاك فكذلك تبعث الطفل على اللعب فتارة تجده سائحاً واخرى تجده جندياً محارباً . وكذلك تجد الناس لذة في تمثيل الروايات الفاجعة او الحربية .

والميول العقلية تبعث الانسان على طلب العلم لانه يحب ان يطلع على الامور ويكشف عن حقائقها . وحب الاطلاع هذا عام في الاصل اي موجود عند جميع الاطفال الا انه يتكيف بحسب طبائعهم المختلفة فمنهم من يميل الى البحث عن علل الاشياء ومنهم من يميل الى ظواهر الاشياء وصورها ومنهم من يميل الى الالحان ومنهم من يميل الى الالوان .

والميول الارادية هي الميول الفاعلة كالرغبة في التملك والميل الى الاستقلال ومحبة السلطان والتفوق على الاقران .

وينشأ عن حب الذات ميول عديدة مشتقة كالميل الى الصحة ومحبة الجمال والبخل والاستقلال والثقة والشهرة والتأنق في العمل والكياسة والزي وقد ينشأ عنه ايضاً ميول متناقضة كالشجاعة والجبن والجرأة والضعة والمباراة والاستسلام والاعتماد على النفس والتواضع .

٤ — الميول الغيرية

الميول الغيرية تبعثنا على محبة الناس فنجد اللذة في سعادتهم والألم في شقائهم . وكما يحب الانسان نفسه ويرغب في البقاء ونعمى العيش فكذلك يحب اولاده واصدقاءه ويضحي في سبيلهم بأعز الاشياء وأثمنها فالانسان صديق الانسان لابل هو اخوه احب ام كره وسواء لديه اكان هذا الانسان من اصدقائه ام من اعدائه فانه يحبه ويحب بلاده ويحب البشرية

ويتألم لما يحل بها من الشر حتى لقد ينسى مصلحته ويجود بنفسه في سبيل الخير العام وسعادة المجموع .

وقد كان ارسطو يقول: الانسان حيوان اجتماعي وهو مدني بالطبع يريد أن يعيش مع اقرانه وهذا امر ضروري لانه لوعاش وحده منفرداً لما استطاع ان يقوم باعباء نفسه . فالانسان اجتماعي لانه معوز فقير لايستطيع ان يعيش وحده من غير معاونة اقرانه له وقد قال ارسطو ايضاً لايكون المرء انساناً حقيقياً الا اذا عاش في وسط اجتماعي .

من ذا الذي يريد ان تكون له خيرات الدنيا كلها على شريطة ان يعيش منفرداً بعيداً عن الناس ! لايستطيع ان يعيش خارج الهيئة الاجتماعية الا من ارتقى الى درجة الالوهية او انحط الى درجة الحيوانية . فالميل الى الاجتماع طبيعي وهو عام يشمل الانسان والحيوان فلا تجد طفلا الا فرحاً بمعاشرة اقرانه ولا رجلا الا قوياً بمحبة اخوانه .

ينشأ عن الحياة الاجتماعية ميول عديدة كنزعة التقليد والعطف والحنان وتنقسم هذه الميول بوجه من القسمة الى قسمين : الميول الفردية المشتركة والميول الاجتماعية الخالصة .

١ - الانانية والغيرية (١) - ولا بد قبل البحث في اقسام هذه الميول من تحليل عناصرها وبيان منشئها فهل تنحل الغيرية الى الانانية ام هل هي عاطفة طبيعية أساسية .

ا - نظرية لاروشفوكولد (٢) - وهي نظرية ترجع حب الغير الى حب الذات لان (لاروشفوكولد) يعتقد ان الغيرية لاحقيقة لها وان الاخلاص اسطورة كاذبة فالانسان لايحب الا نفسه ولا يفكر الا في منفعته الخاصة وقد جمع نظريته في قوله : الفضائل تضيع في المنفعة كما تضيع الانهار في البحر ، وفي كتاب الحكم Maximes كثير من الامثلة التي تدل على ان الانانية هي الغريزة الاساسية التي ترتكز عليها جميع نزعاتنا .

قال لاروشفوكولد : « الانسان لايهدأ ابداً فلا يقف عند الآخرين الا كما

---

(١) Egoisme et altruisme

(٢) هو لاروشفوكولد La Rochefoucauld (١٦١٣ - ١٦٨٠) صاحب كتاب الحكم المشهور .

يقف النحل على الزهر ليمتص منه ماهو بحاجة اليه . فلا يمكن تصوير مرونته ابداً لان تبدله يفوق الاستحالة السريعة ولطافته تفوق دقة الكيمياء فهو موجود في كل مواقف الحياة وفي جميع المنازل والشروط يعيش في كل مكان ويعيش من كل شيء ويعيش من لا شيء . يألف الاشياء ويتعود فقدانها وينحاز الى حزب الذين يحاربونه فيشاركهم في خططهم . واعجب من ذلك كله انه يعمل على هدم ذاته ويبغض نفسه ويتآمر معهم على هلاكها . فقد يصبح عدو نفسه ولكن على شريطة ان يبقى ، لانه لايهتم الا بالبقاء . ولا عجب اذا انضم في بعض الاحيان الى السلسلة القاسية ونجرأ بها على دخول الجماعات ليهدم نفسه ، لانه لايهدم في محل الا ليبني في آخر . واذا ظن انه يعرض عن لذته فهو لا يهملها الا ليستبدل بها غيرها . وقد يُغلب وتظن انك تخلصت منه ، ومع ذلك تجده يظفر في مخمص هزيمته » (١)

يتصل رأي (لاروشفوكولد) هذا بفلاسفة المنفعة الذين يقولون أن الانسان مجبول على الشر وانه لايحب الا نفسه حتى لقد قال (هوبس) ان الانسان ذئب على اخيه الانسان (Homo Homini Lupus) وقال (هلفيسيوس) (٢) ، اذا كان العالم المادي خاضعاً لقوانين الحركة فالعالم الادبي خاضع لقوانين المنفعة .

ولم يزد (لاروشفوكولد) على ذلك شيئاً ، الا انه حلل الفضائل فوجدها تنحل كلها الى المنفعة الشخصية والانانية فليست الصداقة الخالصة في زعمه الا تجارة تريد انانيتنا ان تربح بها شيئاً من الاشياء . فلولا خوف الناس من الظلم لما احبوا العدالة ولولا رغبتهم في ان يمدحوا مرتين لما رفضوا ان

(١) هذه القطعة توجد في طبعة ١٦٦٥ من كتاب الحكم (Maximes) الا انها اسقطت من الطبعات التالية .

(٢) هلفيسيوس (Helvétius) ١٧١٥ - ١٧٧١ ولد في باريز وهو فيلسوف مادي نفعي الف كتاب الروح « De l'esprit »

يمدحوا في المرة الاولى . ولولا اشفاقهم على انفسهم من الوقوع في المصائب لما اشفقوا على غيرهم ولا رحموا احداً . فالاعتراف بالجميل دليل على الرغبة في ارضاء المحسن حتى نحصل منه على اكثر ممـــا جاد به والقناعة في الحياة كالاعتدال في الطعام . يريد الانسان ان يستمر على الاكل ولكنه يخشى ان يضر نفسه .

ينتج من هذا التحليل ان (لاروشفوكولد) لايقتصر على القول بندرة الفضائل الحقيقية بل ينكر وجودها تماماً . فما هي قيمة نظريته ؟

مناقشة نظرية لاروشفوكولد . — ربما كان الباعث الاول على هذه النظرية ماشاهده (لاروشفوكولد) في زمانه من الفضائل المزيفة ولكن الفضائل الحقيقية لاتقل انتشاراً عن الرذائل ، و نريد الان ان نوجه على نظرية (لاروشفوكولد) الاعتراضات الاتية :

١) — لا يمكن الرد على (لاروشفوكولد) بذكر الامثلة التي تدل على الفضائل الحقيقية لانها لا تبرهن على شيء . وباستطاعة (لاروشفوكولد) ان يجد وراء كل فضيلة خالصة باعثاً نفعياً وعنصراً مزيفاً . كمثل الراهبة الممرضة التي تعرض بنفسها للامراض المعـــدية فهي لاتفكر الا في ثواب الاخرة وكمثل الجندي الباسل الذي يبعثه حب بلاده على الاستشهاد في سبيلها فهو لا يفكر الا في المجد والبطولة . وكالكريم الذي يطعم الجياع ويعول البؤساء ويأوي لليتامى فهو لا يفكر الا في الشهرة والشرف . واذا قيل ان الانسان يلقي بنفسه الى الماء حباً بانقاذ من غرق فيه قال (لاروشفوكولد) ان هذا الرجل لا يفكر الا في نفع نفسه وذيوع صيته وحسن صلته فاذا اثبتنا ان هذا الرجل لم يفكر بنفع ولا بصيت ولا بصلة بل ألقى بنفسه الى المـــاء بدافع نفسي مجرد قال انه لا يستطيع ان يرى الغريق ولا ينقذه ولو فعل ذلك لانبه ضميره فهو اذن قد انقذ الغريق بدافع المنفعة الشخصية .

٢) — ان الطريقة التي سار عليها (لاروشفوكولد) فاسدة ؛ لانه لا يبحث في حقيقة ما تنطوي عليه النفس اثناء فعل الخير بل يذكر ما يتصوره

هو نفسه من البواعث الانانية المحركة . فاذا قيل له ان هذا الرجل التي بنفسه الى النار لينقذ طفلا قال لو لم يفكر في الشهرة لما فعل ذلك ، فهو إذن حيسوب ماهر ، ولو قيل له ان الوالدة تحب ابنها محبة خالصة لكان جوابه انها تفكر في النفع الذي سيعود عليها منه في المستقبل فهي اذن تزرع لتحصد ولولا ذلك لما حرمت نفسها من الراحة في سبيل اسعاده . . ونقول نحن ان هذا الحساب ممكن الوقوع ولو كنا نبحث في الامكان لما خالفنا لاروشفوكولد في شيء الا اننا لانبحث فيما يمكن بل نبحث فيما هو . فطريقة لاروشفوكولد فاسدة لانها تقتصر على البحث في امكان حصول الحساب النفعي في نفس فاعل الخير مع انه كان ينبغي البحث عن حصول هذا الحساب بالفعل

٣) - وهذا الحساب النفعي لا يوجد في كل فضيلة ، لان البسيكولوجيا تثبت لنا وجود افعال عفوية غريزية لا أثر للتأمل والارادة فيها ، وكما يوجد في افعال الانسان العفوية ما يحتوي على الشر فكذلك يوجد بينها ما يدل على الخير . ومع انه ينبغي ان يكون الفكر مبدأ العمل ، فان اكثر افعال الانسان عفوي طبيعي ينشأ عن الغريزة تارة وعن العادة اخرى . وهذه الافعال العفوية الناشئة عن الغريزة او العادة لا تخلو من عناصر الخير فمنها الميل الطبيعي الى العدالة وهو موجود في الاطفال ، ومنها ميول الام الناشئة عن غريزة الامومة ، ومنها الميل الى الاجتماع بالناس والحاجة الى الاصدقاء . نعم ان الانانية قد توجد في اكثر الميول ولكن ليس باستطاعة كل انسان ان يكون انانياً .

٤) - ثم ان نظرية (لاروشفوكولد) هذه تحتوي على تناقض داخلي لانها تنكر الفضائل الحقيقية وتقول بوجود الفضائل المزيفة . ولكن لولا وجود الفضائل الحقيقية لما امكن التزييف لان النقود لاتزيف في بلد الا اذا كانت رائجة فيه . ومع ان لاروشفوكولد ينكر وجودالفضائل الحقيقية فانك تجده يذعن الى القول بها عند بحثه في الرياء لانه قال : « الرياء دليل على

احترام الرذيلة للفضيلة » . وفي الحق لولا وجود الفضيلة الحقيقية لما امكن وجود الرياء لان الذي يضمر لي العداوة لايستطيع ان يخدعني باظهار الصداقة اذا كنت لا اشعر بوجود الصداقة الحقيقية . والذي يظهر اعتراف الجميل لايستطيع ان يخدع المحسن اذا كان المحسن يعتقد ان الاعتراف بالجميل كذب ورياء . فالرياء اذن دليل على وجود الفضائل الحقيقية .

٥) — ونقول ايضاً ان ضلال هذه النظرية ناشئ عن عدم تحديدها معنى المنفعة . فلفظ منفعة يدل اولا على المنفعة الحيوية وهي كل ما ينفع الجسم ويسكن شهواته ويرضي نزعاته . فاذا كان (لاروشفوكولد) يقصد بكلمة منفعة الدلالة على هذه المنفعة الحيوية كانت نظريته صحيحة لانه لا يعقل ان يفعل الانسان امراً لا علاقة له بنزعة من نزعاته الحيوية . وقد قلنا ان هذه النزعات لا تدل جميعها على الشر . ويدل لفظ منفعة ثانياً من الوجهة الاخلاقية على حب الذات والانانية . وهذا المعنى هو الذي قصده (لاروشفوكولد) وقد بينا عدم صحة نظريته بالنسبة الى هذا المعنى الاخير لانه لا يعقل ان تكون افعال الانسان كلها ناشئة عن حساب نفعي بل ان كثيراً من افعاله الطبيعية عفوي لا اثر للحساب فيه .

ب . – نظرية سبنسر . — وهي نظرية المتاخرين من فلاسفة المنفعة كجيمس ميل وستوارت ميل وهم لا ينكرون وجود العواطف الغيرية بل يقولون انها مشتقة في الاصل من حب الذات فالانانية هي العاطفة الاساسية عند الانسان الابتدائي ولكن التطور الاجتماعي قد بعث على تولد الغيرية منها .

يرجع القول بهذه النظرية الى سبينوزا (١) فقد زعم ان الانانية تبعث الانسان على تفضيل الحياة الاجتماعية على حياة الوحدة . قال ان منفعة الاجتماع اكثر من مضرته فالناس يجتمعون لان لهم في الاجتماع منفعة ولان تعاونهم يساعدهم على تامين حاجاتهم واتقاء المهالك التي تهددهم . والمرء

(١) سبينوزا ، كتاب الاخلاق ، قسم ٤ — فقرة ٣٥

كثير باخيه . يحب الانسان اخوانه لانهم كما قيل زينة في الرخاء وعدة في البلاء ومعونة على الاعداء . والحياة الاجتماعية تقتضي الاخلاص والتعاون والمحبة . فالناس قد ارادوا الحياة الاجتماعية اولا بدافع الانانية ، الا ان الاجتماع ولد في نفوسهم عادة الصداقة والمحبة فصار المرء يحب اخاه لذاته بعد ان كان يحبه لمنفعته وهذا شبيه بالابدال النفسي الذي يحصل في فكر البخيل . فكما يحب البخيل المال اولا لمنفعته ثم بعد العادة يحبه لذاته فكذلك يحب المرء اخاه لانتفاعه منه ثم بعد ذلك يحبه لذاته .

مناقشة نظرية سبنسر . — لا نقبل هذه النظرية للاسباب الآتية :

ان المبدأ الاساسي الذي تقبلهذه النظرية بدون انتقاد وتستند اليه هو زعمها ان الانانية عاطفة اولى فكلما رجعت في الحياة الاجتماعية من طور اعلى الى طور ادنى وجدت الانانية اشد واقوى . والانانية في عالم الحيوان اشد منها ظهوراً في عالم الانسان وظهور العواطف الغيرية لم يتم الا بضغط الحياة الاجتماعية وضرورة التنازع وما تقتضيه الحرب من التضحية وانكار الذات . فاشتقت العواطف الغيرية ـ الانانية من العواطف الانانية ثم العواطف الغيرية من الغيرية ـ الانانية . وهذا الرأي موافق لنظرية (داروين) لانه يعتقد ان تطور الانواع الحيوانية ناشئ عن تنازع البقاء والمحرك الاساسي لهذا التنازع هو الانانية . فالانانية اذن من الاوليات النفسية ، ولو كان الانسان الابتدائي غير محب لذاته لما استطاع ان ينازع الحيوانات الاخرى قوته الضروري . فالعواطف الغيرية اذن تصلح للمدنية والزينة لا للحياة الابتدائية .

ونقول رداً على هذه النظرية انها مخالفة للعقل والتجربة معاً .

١ - هذه النظرية مخالفة للعقل . لان العقل يبين لنا انه ليس بوسع الطفل والرجل الابتدائي ان يكونا انانيين . لان الانانية تقتضي شعوراً تاماً بالشخصية وقوة تأمل كافية للتفريق بين الانا واللاأنا . وهذا الشعور بالشخصية غير موجود عند الطفل . نعم ان حركات الطفل الاولى تدل على تفضيله منفعته على منفعة غيره ولكن هذه الحركات ناشئة عن غريزة حفظ البقاء لا عن الانانية المعقولة .

وقد أثبت العلماء أن هذا الشعور بالشخصية يتكون عند الطفل بالتدريج فيبدأ أولا بفصل جسده عن العالم الخارجي ثم يفرق بعد ذلك بين الاشخاص والاشياء وتجده ميالا بالطبع إلى تقليد الآخرين والنسج على منوالهم (١) . والتقليد أول صورة من صور العطف والمحبة وكذلك الانسان الابتدائي فهو لا يشعر بشخصيته شعوراً واضحاً ولا يفرق بين منفعته ومنفعة قبيلته . وقد انتقد (دوركهايم) (٢) طريقة علماء التطور وقال إن الانسان الابتدائي لم يكن شاعراً بشخصيته بل كان مذاب النفس في البيئة الاجتماعية . ولو كان للفرد شخصية لكان له شأن في تلك الجماعات الابتدائية إلا انه كان فاقد الشخصية فلم تكن الهيئة الاجتماعية بحاجة إلى ضغطه والتضييق عليه .

ثم إن نظرية سبنسر مخالفة للواقع ، لأن الواقعات تبين لنا أن تنازع البقاء ليس عاملا أساسياً في تبدل الكائنات وارتقائها من طور إلى آخر فكما يوجد تنازع بين الأحياء في سبيل البقاء كذلك يوجد تعاون متبادل بينها وقد جمع (كروبوتكين) Kropotkine في كتاب التعاون (L'Entr'aide) كثيراً من الأمثلة الدالة على ذلك سواء كان في عالم الحيوان أو في عالم الانسان . وكلما استقصيت الواقعات وجدت ان التعاون حادثة عامة لا ينفرد بها الرجل المتمدن وحده بل كثيراً ما تجدها في عالم البداوة وعالم الحيوان حتى لقد قال العلماء أن مبدأ (داروين) لا يدل إلا على نصف الحقيقة . واذا ارتقيت من طور البداوة إلى طور المدنية خف التعاون الفردي وانقلب إلى تعاون اجتماعي لشعور كل فرد باستقلاله عن أخيه ونمو شخصيته ووفرة الوسائل التي تفي بحاجاته .

قال كروبوتكين : « لقد انحلت رابطة الاتحاد الدائم بين سكان طريق

(١) راجع روستان علم النفس ص ١٢٦ – ١٧٧

(٢) دوركهايم ، « تقسيم العمل الاجتماعي ، طبعة – ٢ ، ص ١٧٠ – ١٧١

واحد او حي واحد في النظام الاجتماعي الحاضر . فالناس يعيشون في الاحياء الغنية من المدن الكبيرة من غير ان يعرفوا اقرب جيرانهم اما في الطرق الاهلة بالفقراء فانهم يتعارفون جداً ويتصل دائماً بعضهم ببعض . فلو نظرنا الى اولاد حي فقير وهم يلعبون معاً في طريق او مقبرة او مرج لرأينا رأساً ان بينهم اتحاداً بالرغم من المنازعات العارضة ، (١) ولولا تعاون الفقراء لما استطاعوا التغلب على شظف العيش ، فالفقراء يتهادون الاطعمة ويتعاورون الادوات والالبسة ويخدم بعضهم بعضاً بينا الاغنياء لا يعرف واحدهم صاحبه فكانه لا حد بين اموال الفقراء لان حياتهم المشتركة حياة شخص واحد .

٣ – ونقول ايضاً ان حياة الجسد غير كافية لبيان حقيقة الشعور الفردي لان الانسان موجود اجتماعي ، فالحياة الاجتماعية تقتضي وجود الغيرية ، وحب الغير لم يتولد من الاجتماع بل هو سابق له لانه طبيعي في الانسان فلو كانت انانية الانسان الابتدائي مطلقة لما حرم نفسه من التمتع بالحرية في سبيل منافع بعيدة قد يصعب عليه تحقيقها الا ان الانسان اجتماعي ايان وجد والغيرية لازمة له بالذات لا بالعرض .

قال دوركهايم : « حيث يوجد الاجتماع توجد الغيرية لوجود التضامن ولذلك نجد الغيرية في اوائل البشرية خارجة عن حد الاعتدال كحرمان المتوحش نفسه من بعض الاشياء في سبيل الخضوع للتقاليد الدينية وتضحيته بنفسه كلما طلبت الهيئة الاجتماعية ذلك منه ، وميل الارملة الهندية الشديد الى اتباع زوجها في موته ، ورغبة الغالي في عدم البقاء بعد سيده واختيار السلتي الموت في سبيل انقاذ رفاقه العاجزين عن الحرب : افلا يدل ذلك كله على الغيرية . ولسنا نبالي اذا قيل ان هذه الافعال خرافية باطلة لانها تشهد لنا ان الانسان قادر على التضحية بنفسه فلا ينبغي ان

(١) كروبوتكين ، كتاب التعاون ص – ٣٠٨

يقال ان الغيرية قد تولدت من الانانية لان هذا الاشتقاق لا يمكن ان يتم الا بابداع من العدم والحق ان هذين المحركين للسلوك الانساني قد وجدا منذ البدء في كل النفوس البشرية » .

فها انت ترى ان الغيرية لم تتولد من الانانية لان نفس الرجل الابتدائي لا تنطوي على الاشياء المتعلقة بمنفعته فحسب بل تحتوي على كثير من المشاعر المتعلقة بغيره . ونريد الان ان نأتي ببعض الامثلة التي تبين لنا ان في الطبيعة البشرية ميولا غيرية لم تتولد من الانانية فمن هذه الميول العطف والرأفة وغريزة الامومة وغريزة الاجتماع :

٢ – **العطف والرأفة** – العطف هو القدرة على مشاركة الآخرين فيما يشعرون به .

إن أبسط شكل للعطف هو العدوى وهي أن يكرر الفرد أفعال الآخرين وحركاتهم ومشاعرهم بدون إرادة . وتسمى عدوى الحركات والافعال بالعدوى العضوية . وهي موجودة ايضاً في عالم الحيوان كمثل الكلب الذي ينبح لدى سماعه نباح غيره من الكلاب وكمثل الحشرات التي يقلد بعضها بعضاً تقليداً عفوياً فتشترك كلها في عمل واحد . وقد دلت ملاحظات العلماء على ان العمل الفردي ينتشر من نحلة الى اخرى فيشترك فيه لفيف من النحل . واثبتوا ايضا ان هذه العدوى هي اساس التعاون والاعمال المشتركة في عالم الحيوان . وكثيراً ما يبعث فرار جندي واحد على هرب رفاقه وانكسار الجيش كله فالضحك والتثاؤب والسعال والتصفيق والمجاراة في السير كل ذلك ينتقل بالعدوى . وشبيه بذلك ايضا حوادث العدوى الموجودة في بعض الامراض العصبية فاذا احدثنا حركة امام المريض اعاد تلك الحركة نفسها فيرفع يده اليسرى عندما نرفع يدك اليمنى فكانك مرآة يقلد صورته فيها ولذلك سمي هذا التقليد بالتقليد « الشفاف » لان الشخص يعيد الحركة التي نحدثها امامه كما يحكي خيال المرآة حركات الواقف امامها . واذا القي على هذا الشخص سؤال اعاده من غير ان

يجيب عليه . وتسمى هذه الحالة برجع الصدى (Echolalie) لان الشخص يعيد الكلام الذي سمعه كالببغاء فالمرض لم يخلق شيئاً جديداً بل نزع التصورات من النفس فاعادها الى حالتها الابتدائية . وهذه التصورات المختلفة كانت عقبة في سبيل التقليد فتصور حركة من الحركات في الحالة الطبيعية لا يبعث على مباشرتها لان التصورات الاخرى الموجودة في نفوسنا تقيد تلك الحركة و تمنع الجسد من تحقيقها . ولكن اذا خلا ذهن المريض من التصور ازداد ميله الى تقليد الاحوال التي يشاهدها لان المرض يرجع الراشد الى حال الطفولة . فالانسان يميل اذن بفطرته الى تكرار حركات الاخرين .

ويمكن الانتقال من عدوى الحركات والافعال الى عدوى الاحوال النفسية . وقد رأيت في مبحث الهيجان كيف يبعث تقليد الحركات الظاهرة على الشعور بما تنطوي عليه نفس المقلد (ص- ٢٣٥) فيمكن توليد الخشوع بالركوع والخوف بالهرب فينتقل الخوف بالعدوى كما ينتقل الغضب والحزن والسرور . وكما ان العدوى العضوية دليل على العطف الجسدي فكذلك تدل العدوى النفسية على وجود العطف النفسي .

ولنبحث الان في شرائط العطف والرأفة بصورة عامة .

العطف والرأفة هما اصل الميول الاجتماعية كلها . فنميل بهما الى مشاركة الناس في مسراتهم وافراحهم والى مشاطرتهم آلامهم وهمومهم وقد ننسى نفوسنا لمحة من الزمن فلا نفكر الا في الذين خصصناهم بالعطف والرأفة فنحب ما يحبون ونرغب فيما يرغبون فيه كأن عواطفنا وعواطفهم قد تمازجت واتحدت حتى اصبحت عواطف شخص واحد .

والعطف الحقيقي لا يقتضي المشاركة في الحزن والسرور فحسب بل يقتضي المؤازرة بالجهود فاذا اقتصر على الشعور بما غشي غيرنا من النوائب وما نابهم من حوادث الدهر كان عطفاً كاذباً لان العطف

الحقيقي يجعلني شريكك بالفعل لادفع عنك ما دهمك وانصرك على ما الم بك .

ولذلك كان العطف الحقيقي مؤلفاً من عنصرين احدهما انفعالي والاخر فاعل ، فالانفعالي هو الشعور بما عرا الاخرين من حوادث الدهر اما الفاعل فهو مؤآزرتهم ومعاونتهم على تحمل ما الم بهم من الشقاء .

وكثيراً ما يتغلب هذا العنصر الانفعالي على العنصر الفاعل . مثال ذلك المدنية الحديثة ، فقد بعثت على ارتقاء العواطف الغيرية حتى صار الانسان شريك الانسان في الشعور بما حل به فيسره ابتهاج اخيه ويحزن لما يؤلمه ويشعر ان الانسان صديق الانسان في السراء والضراء فلا فرق بين عربي وعجمي ولا ميزة لاحدهما على الاخر . ولكن ارتقاء هذا العنصر الانفعالي لم يبعث على ارتقاء العنصر الفاعل لان عطفنا على المساكين لا يتعدى طور الشعور بما اصابهم . قال موكسيون (١) ما خلاصته : « لا يؤدي عطف الطبقات المنورة في اوروبا الا الى احسان سريع التقهقر امام داعي التضحية ، فالاناني المثقف ليس عديم الشعور بالرأفة ولكنه لا يحمل نفسه ما يستطيع به تخفيف آلام الاخرين . وكم رجل حركته الرأفة فندب حظ المجرم البائس وتساقطت عبراته حزناً على الفقير المظلوم ومع ذلك فلم تبعثه رأفته السطحية على معاونة مواطنيه ولا انقاذ أصدقائه من الخطر المحدق بهم » .

ما هي العوامل التي تؤثر في العطف ؟

ان العوامل التي تؤثر في العطف كثيرة نذكر منها ما يلي :

١) حالة الجملة العصبية : ان للعطف كما لغيره من الانفعالات علاقة بالجملة العصبية فيتبدل بحسب هياجها او انحطاطها فتارة تبعثنا حالتنا العصبية على مشاركة الناس في حزنهم وسرورهم وتارة تخفف

---

(١) موكسيون « Mauxion » عناصر تطور الاخلاق Essai sur les éléments de l'évolution de la moralité فصل ٤ ، ص ١٣٩ ، ١٥٥

عواطفنا وتنضب ينابيع الرأفة المنسجمة من قلوبنا .

٢) تاثير الخيال : وللخيال تأثير لا يقل خطورة عن تاثير الجملة العصبية فكلما كان الخيال واسعاً كان الشعور بما غشي اصدقائنا من النوائب اشد واوضح وادعى الى الاهتمام بهم ، فلا نرثي الا لحال الذين دهمهم من الحوادث مادهمنا فنحن اليهم ونعطف عليهم اكثر من غيرهم لاننا نحيي بالذاكرة صورة الماضي ونجسم بالخيال ما وقع لنا ونقابله بما نشاهد فتنبجس من قلوبنا عاطفة الرأفة والحنين ، وهذا يقتضي درجة واسعة من الخيال والتفكير لا توجد عند الاطفال ولذلك كان الطفل دون الراشد في العطف على البؤساء . واقل منه حنيناً اليهم وتوجداً لهم . وقد يقسو على الحيوان والانسان ولا يدرك معنى الالم الذي سببه لغيره . ولو وضعنا امام رجلين صورة تمثل فقيراً انتقل من نعمى العيش الى البؤس لاختلف كل منهما عن اخيه في ادراك تلك الصورة فاذا كان الاول واسع الخيال استعرض احوال ذلك الفقير المسكين من البداية الى النهاية وشاركه في كل دور من ادوار حياته فيما غشيه من الحزن وما حل به من الشقاء . واذا كان ضيق الخيال اقتصر في تصوره على ادراك ما شاهده بحواسه (١) .

والمرء يهيجه منظر الحزن اكثر مما يؤثر فيه منظر النضارة والسعادة وتؤثر فيه الواقعات القريبة اكثر من البعيدة ويعطف على اقاربه واحبابه اكثر مما يعطف على الغرباء ولذلك كان الفراق في بعض الاحيان باعثاً على السلوان .

٣) - تاثير المثل الاعلى : ان تطور العطف يتبع ايضا تطور المثل الاعلى الاخلاقي . فاذا كان المثل الاعلى مرتكزاً على القوة المادية القاسية كانت الرأفة متقطعة فلا تتغلب على القسوة برهة الا لتنتصر

(١) دوغالد استوارت ، فلسفة الروح البشرية ، فصل ٨ ، قسم ٤

القسوة عليها . فبينما تجد (اخيل) يبكي عنـــد المساء من ذكرى والده اذا به في اليوم الثاني يضحي باثني عشر رجلا من طروادة لروح (بطروقل) . — واذا كان المثل الاعلى يضع الحكمة فوق القوة كانت الرأفة اوسع نطاقاً واكثر دواماً واتصالا وهذا الانتقال من القسوة الى الرحمة تجده ظاهراً في اخلاق ابطال الاوديسة . فلا تنقلب الرأفة والرحمة الى محبة حقيقية الا حينما يتطلع الناس الى المثل العليا الانسانية ويتوقون الى اعتبار الانسان اخاً للانسان سواء أكان ذلك في الواجبات ام في الحقوق .



(شكل ٣١)
(الامومة)
ريشة المصور (بول لوروا)

٣ — عاطفة الامومة — ليست الامومة خاصة بالنوع الانساني فقط بل هي عامة لانك تجدها في اكثر الانواع الحيوانية فليست اذن مشتقة من غيرها ولا هي ناشئة عن حساب نفعي وقد تصبح قوية جداً فتبعث على التضحية فكأن الرفق والرأفة والرحمة لاتدخل الطبيعة الا من باب الامومة .

ترتكز هذه العاطفة اولا على اسس مادية فالام تحب ولدها لانه قطعة من لحمها ودمها او فلذة من كبدها فقد حملته في احشائها وارضعته من لبنها واعتنت به وهو ضعيف معدم .

وترتكز ثانيا على أساس اجتماعي لان الحياة الاجتماعية تؤثر في هذه العاطفة وقد تقلب صورتها العفوية الى صورة معقولة .

فعاطفة الامومة اذن عاطفة ابتدائية ناشئة عن اسباب طبيعية جسدية حتى لقد قال بعض العلماء انها ناشئة عن افراز المبيض (رابو) . ولكنها تتبدل كما قلنا من طور عفوي غريزي الى طور تأملي فاما ان تنقلب الى انانية معقولة واما ان تستحيل الى اخلاص وتضحية ونكران للذات .

٤ — غريزة الاجتماع — وهي اقرب الغرائز الفردية للعواطف الاجتماعية المشتقة كالعواطف المنزلية والعواطف الوطنية والعواطف التي تضم ابناء صناعة واحدة . وهي تبعث الافراد على الاجتماع والاتصال بعضهم ببعض لتأليف جموع موقتة او منظمة وكما توجد في عالم الانسان فكذلك توجد في عالم الحيوان .

فقد ذكر الموسيو (بوفيه) فيما كتبه عن شيوعية الحشرات (١) نوعين للجموع الحيوانية . فالنوع الاول فردي تعيش فيه الحشرات منفردة ، والنوع الثاني شيوعي يشترك افراده في عمل واحد فلا حياة للنحلة الا بالخلية ولا بقاء للنملة الا برفيقاتها فكأن الفرد مصهور في المجموع

(1) E. C. Bouvier, «Communisme des insectes»

وكأن الخلايا اجسام حية يتعاون الافراد في سبيل بقائها . فالنحل والنمل والجنادب والطيور تعيش كلها مجتمعة وتتعاون في سبيل البقاء .

وقد زعم بعض العلماء ان هذه الغريزة الاجتماعية مشتقة من عاطفة الامومة او من عاطفة التقليد . والحق ان هذه الغريزه متصلة باسس حيوية . فالاجتماع الانساني ضروري . وقد ركب الانسان على صورة لا يصح بقاؤها الا بالغذاء، الا ان قدرة الانسان الواحد قاصرة عن تحصيل حاجاته، فلا بد من اجتماع الافراد وتعاونهم ليحصل بهذا التعاون قدر الكفاية من الحاجة (١) . والحياة الاجتماعية تقتضي وجود غريزة خاصة بطبيعة الانسان غير مرتكزة على الانانية ، لانها اولية كغريزة التقليد والعطف والامومة . وهي تبعث الافراد على التعاون . وكلما انتظم الاجتماع اثر ايضاً في تلك الغريزة . فالعلة تؤثر في المعلول والمعلول يؤثر في العلة . ولا يتولد الحس الاجتماعي (Sens Social) في نفوس الافراد الا عند شعورهم بذلك التاثير

وهذا الحس الاجتماعي مماثل لحس الحياة فهو لا يربط الانسان بابناء جنسه فحسب بل يجعله يشعر بمركزه في المجموع فيريد له الخير والكمال كما يريده لنفسه .

يختلف هذا الحس الاجتماعي باختلاف الازمنة وتباين الافراد . وليس ارتقاء الحياة الاجتماعية باعث على نموه ، فقد تشتبك عناصر الحياة الاجتماعية وتكثر الصنائع ويتم العمران ويبقى الحس الاجتماعي مع ذلك ضعيفاً ، لان ارتقاء الحياة الاجتماعية من طور ادنى الى طور اعلى يخفف شدة الرابطة الاجتماعية ، أو بالحري يبدل نوعها . والضغط الاجتماعي في القرية اقوى منه في المدينة . فكلما كانت الحياة الاجتماعية ابتدائية كانت شخصية الفرد غير مفارقة لشخصية المجموع . وقد رأيت كيف يتعاون الفقراء ، ويحب بعضهم بعضاً ، وكيف يستغني الاغنياء بعضهم عن بعض . لان الفرد في

(١) ابن خلدون : الفصل الاول من الكتاب الاول في العمران البشري على الجملة

الاجتماع الابتدائي اشبه بالنحلة في الخلية لا يستقل عنها ولا يستطيع تحصيل حاجاته بدونها .

وقد تنمو العواطف الغيرية ويضعف الحس الاجتماعي فيكون الانسان صالحاً كريماً رحيماً . ويكون مع ذلك فوضوياً يكره الاجتماع . والسبب في ذلك أن القلب يدفع الفرد الى محبة الناس ، ولكن الخضوع الاعمى للغريزة قد يوحي إليه بافعال تضر كيان المجموع .

وقصارى القول ان الانسان اجتماعي بالطبع ، فيتولد من حسه الاجتماعي عواطف عديدة ، كحب الزوج زوجته والوالد ولده والولد والديه وحب الاخوة بعضهم بعضاً والصداقة ومحبة الوطن والانسانية وسنعود الى الكلام عن هذه العواطف في كتاب الاخلاق .

فها أنت ترى أن في الانسان ثلاث صور تدل على العواطف الغيرية : العطف والامومة والاجتماع . وهي كما ذكرنا أصلية ، فلا يمكن تأسيسها على الانانية مباشرة ولا على عاطفة مشتقة منها .

٥ – الميول العالية

الميول العالية هي الميول العلمية والبديعية والخلقية . وقد سميت عالية لانها تسمو بالانسان من الحضيض الى المثل الأعلى ، فتجعله يحب الحقيقة والجمال والخير . ليس هدف هـذه الميول المنفعة الشخصية ، ولا منفعة الاخرين ، بل هدفها مثل أعلى مجرد عن الاشياء المحسوسة .

قد يظن ان تعشق المثل العليا ليس طبيعياً في الانسان ، وان الحياة الاجتماعية تبدع فينا هذه المثل العليا القدسية عن طريق الثقافة العلمية والتربية البديعية والتهذيب الاخلاقي . إلا أنه من الصعب إنكار وجود ميل طبيعي في الانسان ، يقربه من الخلود ، ويصل بينه وبين الكمال واللانهاية . فكما يميل الانسان بطبيعته إلى الحقيقة والجمال والخير ، كذلك يكره الضلال والقبح والشر ، فيشمئز من الكذب كما يسخر من الظلم .

ولنبحث الان في كل من هذه الميول :

١ — **حب الحقيقة** — إن حب الاطلاع غريزي في الانسان . فالطفل يجد لذة في الاطلاع والاختراع والفهم . وقد يفك أجزاء آلة ليطلع على ما في داخلها ، ويؤلف الاساطير ويبني من الطين سداً للساقية وجسراً ويجعل من الكرسي قطاراً ومن الشجرة محطة ويريد ان يفهم كل شيء فيدهش ويتحير ويسأل حتى لقد سمى علماء النفس سن الطفولة بسن السؤال . والطفل شبيه في ذلك بالانسان الابتدائي الذي يؤلف الاساطير فيملأ الكون بالارواح ويتصور لكل موجود حياة شبيهة بحياته الشخصية .

وتبقى غريزة الاطلاع في الانسان طيلة العمر ، فتختلف قوتها بحسب الاشخاص والسن . وقد يظن أنها واسطة غير مقصودة بالذات ، بل مقصودة لشيء آخر غيرها . إلا أن هذه الغايات التي تتجه إليها غريزة الاطلاع مختلفة والواسطة هي هي . يدل ذلك على أن الانسان يطلب العلم لذاته فلا يميل إلى الاطلاع على الأمور ودرك حقائقها بدافع المنفعة ، بل مما وضع في جبلته من الغريزة التي ليس له فيها اختيار ولا حيلة .

قال أحد فلاسفة العصر الحاضر (١) : « لم نخلق لنحبس في ذواتنا لأن دموعنا أكثر مما تحتاج اليه آلامنا ، وأفراحنا أعظم مما تقتضيه سعادتنا ، ولو انحصر الانسان في الافق الضيق الذي تحدده المنفعة لاختنق من شدة التضييق عليه ولذلك فهو يوسع أفقه بالحب والبغضاء يوسعه بالاطلاع والعلم والفلسفة والدين (٢)

والبحث عن الحقيقة مصحوب بكثير من العواطف كالميل الى الشك والرغبة في اليقين وتذوق البراهين وغير ذلك من النزعات المكتسبة . ان في العلم صفة قدسية ترفع النفس . فاي سرور زائل يعادل لذة التأمل

---

(١) غويو (Guyau) ، الاخلاق بدون فريضة ولا جزاء . « Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction »

(٢) المثل الاعلى ، مقال لنا في مجلة الكشاف . كانون الثاني وشباط ١٩٢٩ ص — ٢٢

واي شوق يشابه اشتياق العالم الى الخلود ؟ يرغب العالم في الاطلاع على حقائق الامور بنفس متوقدة شوقاً وحنيناً . ان شوق العالم الى الحقيقة شبيه باشتياق العاشق الى المعشوق . فالذهن في كلتا الحالتين لا يعرف قبلة الا قبلته والقلب في كلتا الحالتين سكران شغوف بما شغله . مثال ذلك ان ديكارت كشف عن طريقته في حال غيبة و(داوي) رقص في مخبره بعد اكتشاف البوتاسيوم .

يدلك ذلك على ان الاطلاع على حقائق الامور مصحوب بعواطف سماها العلماء بالعواطف العقلية . وقد ميز بعضهم هذه العواطف عن غيرها بما فيها من الفتور . وقال انها فقيرة باردة لا تبعث على الحركة . والحق ان لهذه العواطف درجات ، والناس فيها مختلفون . فقد يعرض الرياضي عن حل المسائل الرياضية ولا يحزن لفراقها . وقد روي عن (لاغرانج) انه اصيب بالاشمئزاز من الرياضيات في الخامسة والاربعين (١٧٨١) واستمر على هذه الحال عشر سنوات كاملة .

والعواطف العقلية الشديدة لا تتولد من الاستناد الى الضروريات العقلية الموثوق بها او من نظم الادلة وترتيب البراهين ، بل تنشأ عن ارتفاع حجاب الحس والكشف عن حقائق الامور بالحدس . وكلما كانت الحقيقة مستورة عنا بحجاب كثيف كانت العواطف التي تتولد من هذا الادراك الغامض اشد واوضح .

ونعتقد ان بين العواطف العقلية الشديدة والعواطف الدينية صلة قوية لان بعض العلماء يتطلع الى الحقيقة كما يتطلع المؤمن الى خالقه . ففي العلم لذة تشبه لذة العبادة . لأن العالم ان درس او بحث عن الحقائق الوضعية فانما يبحث عن حقيقة يكلمها بلغة الايمان . فيطلب فيها العزاء والقوة والنشاط ويريد ان يجد فيها عذاب العشق وعذوبته ويتقرب منها خاشعاً ومنكسر النفس صاغراً . ويخيل اليه انه يجب عليه ان يضحي بنفسه كما ضحى الشهداء بنفوسهم ، ظناً منه ان العالم بطل من ابطال التاريخ او ولي من اولياء الله .

ولكن ما هي الحقيقة العلمية ؟ هي مجموع ما يستنبطه العالم من القوانين العلمية بالمشاهدة والتجريب . فيكشف عن ناموس سقوط الاجسام وعن قوانين امتزاجها بعضها ببعض ! تلك هي الحقيقة الوضعية ! فاية عذوبة توجد في ناموس سقوط الاجسام لا بل اية جاذبية في قانون ضغط الغاز . فالحقيقة التي يهيم بها العالم ليست عذبة بالذات بل بعذوبة زائدة على الذات وقد يكون لحب المجد والطمع والشهرة تاثير في طلب الحقيقة الا ان الحقيقة مستقلة عن الاشخاص والعالم الذي يطلب الحقيقة كل ايام حياته انما يهيم بمثل اعلى انساني لا حد ولا غاية له .

٢ – الحس البديعي . — لا نريد الان ان نبحث في الحس البديعي على وجه الاسهاب لاننا سنعود الى هذا البحث في فلسفة الجمال . ونقتصر الان على القول ان هذا الحس البديعي يحتوي على عامل عقلي وعامل انفعالي . لأن الذوق انما يتحققه الانسان في نفسه بالعمل والتجربة ، الا انه موجود ايضاً في الفطرة الاصلية والطفل يميز الالوان بعضها عن بعض ويتاثر بالنقرات والانغام . ولا يزال هذا الحس ينمو فيه حتى يبلغ سن الرشد ، فالادراك والذاكرة والحكم والخيال واللغة كلها تؤثر في تطور الحس البديعي . ولذلك اختلف هذا الحس بحسب الاشخاص فنهم من يميل الى التصوير ومنهم من يميل الى الموسيقى . ويندر ان تجد رجلا لا يتأثر بلغة الفنون الجميلة ، لانها لغة العواطف .

فكما يصوغ الشاعر المعاني التي توحي اليه بها عواطفه ، كذلك يسكب الموسيقار انفاسه الخالدة وعواطفه الملتهبة في صور من الالحان السحرية .

وليس المثل الاعلى الذي يصفو له الذوق موجوداً في السماء بل هو مقيم على الارض في صدور الناس .

والعواطف البديعية كثيرة ، فنها محبة الجمال ومحبة العذوبة والسمو وتذوق المواضيع المضحكة وغير ذلك من النزعات التي تبعث الانسان على تحقيق الجمال .

٣ – العواطف الخلقية – العاطفة الخلقية هي الشعور بالفرائض الخلقية التي يقربها العقل أو هي الشعور بما يجب أن يكون .

لسنا نريد الان ان نسهب البحث في ذلك لاننا سنعـــود في كتاب الاخلاق إلى البحث في تحليل الوجدان وذكر العواطف التي يحتوي عليها ونقول الان : إن هذه العاطفة الخلقية موجودة في جبلة الانسان وهي التي تصل بينه وبين المثل الأعلى الاخلاقي . فالانسان يتصور مثلا أعلى للخير ثم يميل إليه . وسواء أكان الخير في اللذة أم في الفضيلة فان الانسان لا يرغب فيه إلا لذاته، لأنه إذا رغب فيه لشيء آخر أصبح هذا الآخر غاية أسمى من الأول .

قال سبينوزا في كتاب الاخلاق : « نحن لا نرغب في الشيء لانه حسن بل نستحسنه لاننا نرغب فيه » كأني به يريد ان يكون الخير شخصياً لا وجود له في حقائق الاشياء . على انه قد يفهم من ذلك ان القانون الاخلاقي يختلف بالنسبه الى كل شخص . ونحن نعتقد ان الخير ليس في الاشياء نفسها ، ولا هو بصورة مطلقة عرضة لتغير الاشخاص . بل هو نسبة بين الاشياء والانسان ، اي ان للقواعد الاخلاقية اسساً نفسية وصلة بالاشياء الخارجية .

وللحس الاخلاقي صلة ايضاً بالحس الاجتماعي الذي ذكرناه سابقاً حتى انه لا يمكن في الجماعات الابتدائية تمييز احدهما عن الاخر .

واول شكل للعاطفة الاخلاقية هو الشعور بالممنوع والمكروه . فقد كانت الاشياء في الجماعات الابتدائية منقسمة الى ممنوع ومرغوب فيه . فتولد من وجود هذه الموانع شعور الانسان بشخصيته وارادته الا ان هذا المنع كان في الجماعات الابتدائية خارجياً ، فادى ارتقاء الحياة الاجتماعية الى استبدال المانع الخارجي برادع نفسي داخلي ، وصارت النفوس ترجع عن غيها لا خوفاً من عقاب ولا طمعاً في ثواب بل لان لها منها زاجراً .

وبديهي ان استبدال الرادع الخارجي بزاجر داخلي مثل اعلى للاخلاق لان العواطف الخلقية في الواقع غير مستقلة عن تاثير البيئة الاجتماعية. بل تتبدل بتبدل الجماعات ولكل جماعة مثل اعـــلى تخضع له في عاداتها واخلاقها وقوانينها .

وهذا لا يمنع وجود حس خلقي خاص بطبيعة الانسان يسمو بها الى الخير ، فالطفل بفطرته ميال الى العدالة واحترام العقود لانه يقيد نفسه ، في العابه ، بقواعد يحترمها واسس يمشي عليها . ولا يصبح الميل الى العدالة واضحاً الا بتاثير التربية العائلية والمدرسية .

٤ — **الحس الديني** . — للعاطفة الدينية صور مختلفة فالخوف الذي يشعر به الانسان الابتدائي في الاحراج المظلمة ، والخشوع الذي يحسه امام الجبال العالية ، واللانهاية التي يلمسها في البحر والصحراء ، والروعة التي يجدها في صمت الطبيعة بعد العاصفة ، كل ذلك صور مختلفة من العاطفة الدينية لا تختلف ، في ماهيتها ، عن خشوع الايمان وروعة العبادة .

وليس الحس الديني مقوماً من الخشية فقط بل كله عطف ومحبة وثقة بالمعبود فالمؤمن يخشى الله ويحبه ويثق به . حتى لقد قال هنري برغسون ان معنى الأيمان الثقة لا الخشية وان العاطفة الدينية ليست في الاصل خوفاً بل هي امان من الخوف (١) وتسمى هـذه العواطف بالعامل الانفعالي .

وفي الحس الديني عامل عقلي ايضاً لان الايمان كثيراً ما يكون مصحوباً بعقائد وتصورات وآمال واحلام .

والعامل الثالث الذي يرجع إليه أصل الحس الديني عامل فاعل لان الانسان يترجم عن عاطفته الدينية بالعبادات والمراسم والطقوس .

ولذلك قال (وبليم جيمس) إن في الديانة عاملين ١ — العامل الاجتماعي وهو مجموع العبـادات والمراسم والنظم الكنائسية ٢ — العـامل الشخصي

---

(١) هنري برغسون ، ينبوعا الاخلاق والدين (Les deux sources de la morale et de la religion) ص - ١٦٠

وهو العقائد الوجدانية وما يصحبها من التصورات والعواطف .

الداخل إلى المعبد يمتحن ضميره ثم يصلي ويعترف أمام الله بما في نفسه من الأوهام والمتاعب . فيتراءى له أنه ماثل بين يدي خالقه وقد جاء ليخفف حزنه ويسكن شكواه . وما اكثر العواطف الشعرية التي تتولد في هذا الموقف . لان الاله القادر على كل شيء هو في الوقت نفسه إله الحب وإله الحكمة . فيه تتحد الحقيقة بالجمال والخير . وكما أن الاله حقيقة وجمال وخير فكذلك يوجد في الجمال خير وحقيقة وفي الحقيقة جمال وخير . فالحياة الدينية إذن غنية بكل شيء ؛ لانها ينبوع العواطف العذبة والاحلام اللذيذة ، فتجعلنا نشعر بأن بالقرب من هذا العالم المحسوس الفاني عالماً ثانياً لا يلمس باليد ولا يسمع بالاذن بل يدرك بالخيال ، نلجأ إليه في أيام الشقاء والحزن ، ونرى فيه كل شيء جميلا نبيلا .

ليست هذه العواطف الدينية وهماً من الأوهام ، بل هي حقيقية ؛ لانها بالنسبة الى المؤمن ، شعور بالمطلق واللانهاية . وقد تؤثر فيها الحياة الاجتماعية كما تتأثر بها ، حتى لقد شاهد علماء الاجتماع أن حياة الانسان الابتدائي حياة دينية محضة . وكذلك قال أحدهم إن الانسان حيوان متدين أي ان العاطفة الدينية بالمعنى الواسع الذي ذكرناه طبيعية .

وقد أثرت هذه العاطفة تأثيراً عظيماً في تنظيم الجماعات وردع العامة عن الشر وقتل الانانية وخلق العاطفة الاخلاقية .

وإن ظن بعضهم أن البشرية ستستغني يوماً عن الدين فان العاطفة الدينية قد لا يصعب استئصالها من النفس بل تتبدل صورتها بحسب الزمان وهي طبيعية كالعاطفة البديعية والعاطفة الخلقية

وقد كانت العاطفة الدينية عند الاقوام الابتدائية محصورة ضمن نطاق القبيلة فكان الاله المعبود اله القبيلة فقط وكان لكل قبيلة اله يختلف عن الهة القبائل الأخرى . الا ان ارتقاء الفكر البشري جعل الانسان يفكر في اله واحد منزه عن النقص وصارت العاطفة الدينية جامعة بين الاجناس بعد ان كانت في الحياة الابتدائية باعثة على التفرقة .

٦ — كبت الميول

ومن الحوادث النفسية التي ذكرها علماء النفس في بحث الميول حادثة الكبت . وقد وصفها العالم النمسوي (سيغموند فرويد) وبين اثرها في الحياة اللاشعورية . وهو صاحب نظرية التحليل النفسي (Psychanalyse) التي يمكن تسميتها ايضاً بطريقة سبر الشعور .

وقد رأيت في بحث اللاشعور ان وراء الحياة النفسية الظاهرة حياة مظلمة مؤلفة من النزعات الخفية والاهواء الوليدة والاحلام المكبوته . والميول ليست ظاهرة بالذات بل قد يعرض لها ان تظهر ، وقد تكمن وراء الشعور فتمنعها الحياة الاجتماعية والاخلاق والتربية والادب من الظهور . مثال ذلك الغرائز الجنسية فالادب والحشمة واللياقة تزجرها وتمنعنا من اظهارها ، فيتولد من هذا الزجر وهذا التضيق على الطبيعة حياة ثانية مشتقة . وكأن التربية رقيبة على نزعات الانسان وميوله الخفية فتنقدها وتمنعها من الظهور . فالكبت هو اخفاء الانسان ما لا يليق من نزعاته وميوله وقذفه بها ، عن غير ارادة واضحة ، في اللاشعور (١)

وللكبت نتائج نفسانية وجسمانية معاً نقتصر الان على ذكر النفسانية منها :

١ — الكبت يولد في النفس قلقاً والماً . لان زجر الميول لا بد ان يخلق حالة نفسية منافية وقد رأيت ان اللذة تتولد من موافقة الفعل للميول والالم يتولد من مخالفة الفعل لها ، ولذلك كان الكبت باعثاً على الغيظ والغم واليأس .

٢ — ومن نتائج الكبت تولد مركبات نفسية (Complexes) في اللاشعور يدل عليها فوت بعض الافعال وتقصيرنا عنها . فالميول المكبوتة لا تزول من النفس بل تبقى وراء حجاب الشعور ، فيتكون

(١) معنى الكبت في الفرنسية Refoulement وفي الالمانية Verdrangung

منها جمل نفسية مؤلفة من عناصر عقلية وعناصر انفعالية وعناصر فاعلة .

٣ ـ ومن الافعال الدالة على الميول المكبوتة غلط اللسان وغلط الكتابة ونسيان بعض الالفاظ واضاعة بعض الاشياء

ا) ـ غلط اللسان . ـ من الامثلة التي ذكرها (فرويد) قول رئيس البرلمان النمساوي عند افتتاح الجلسة ان الجلسة قد انتهت بدلا من قوله افتتحت . فدل بذلك على رغبته في التخلص من جلسة لا فائدة منها . وقول احد الاساتذة عند افتتاح محاضراته : « لست مستعداً لتقدير مزايا سلفي » بدلا من قوله « لست اهلا لتقدير مزايا سلفي » فدل بذلك على عدم محبته له .

ب) ـ النسيان . ـ ونسيان بعض الاشياء دليل على عدم الرغبة فيها . مثال ذلك ان فتاة نسيت ليلة عرسها ان تجرب ثوبها عند الخياطة ، فدلت بذلك على عدم رغبتها في ذلك الزواج فما لبثت ان طلقت زوجها بعد قليل . ونسيان الكتاب على المنضدة ، قبل ارساله ، دليل على عدم الاهتمام بالشخص الذي نريد ارساله اليه . وقد قيل ان ضياع بيانات الدفع اسهل من ضياع سندات القبض . كل ذلك يدل على ان نزعاتنا الخفيه تعين افعالنا وتقيدها من غير ان يكون لنا ارادة فيها .

ج) ـ الاحلام . ـ والاحلام هي تحقيق في النوم لما يحجبه عنا الحس ونرغب فيه ونشتهيه في اليقظة . ولذلك كانت احلامنا بالجملة دالة على ميولنا .

د) ـ ومن هذه الامثلة ايضا بعض الامراض العصبية والنفسية فقد زعم (فرويد) ان اسبابها ترجع الى كبت بعض الميول .

وهناك حادثتان اساسيتان في نظرية التحليل النفسي هما حادثتا التحويل والتصعيد (ص ـ ٢٠٤) وذلك . ان الانسان يستبدل الميول المكبوتة بميول مباينة لها في الظاهر ومطابقة لها في الباطن . ويسمى هذا الفعل النفسي بتحويل الميول فيتحول الطمع الى قناعة والطموح الى احسان

وكرم — وقد يغير الانسان هدف ميوله فيرفعها من طور ادنى الى طور اعلى ويسمى هذا الفعل بالتصعيد، فتتبدل الغريزة الجنسية الى نزعة اسمى منها كالحب بصورة عامة ومحبة الجمال والشعر والموسيقى ·

والغريزة الجنسية او غريزة الحياة التي يسميها (فرويد) ليبيدو (Libido) هي اصل الغرائز واكثرها خطورة · لانها توجد عند الطفل وتخمر صورته النفسية فتجعله يحب امه ويكره اباه · فالعواطف والفنون الجميلة والاداب والشرائع كلها مشتقة من هذه الغريزة الاصلية ·

تلك هي نظرية الغريزة الجنسية التي وضعها (فرويد) فعمت الاداب والاخلاق · ولا شك في ان (فرويد) واصحابه قد غالوا فيما ذكروه وشرحوه من الامثلة · ولعل خطاهم ناشئ عن عدم تقيدهم بمعنى الغريزة الجنسية فغيروا معناها وجعلوها شاملة لكل شيء ·

على ان نظرية التحليل النفسي لا تخلو من بعض الافكار الصائبة والنظر النافذ، لانها اظهرت لنا اثر الغريزة الجنسية في حياتنا لجعلنا نستنبط من هذا العمل بعض قواعد التربية والطب ·

ثم ان مسالة الكبت لا تخلو من المبالغة ايضاً الا ان قيمتها لا تقل عن قيمة العوامل النفسية الاخرى · فمن ذلك انها تبعث على تخمر الميول والنزعات وراء حجاب الشعور، وتبعث على تكون الشخصية فتصبح اعمالنا الظاهرة ناشئة عن نزعاتنا الباطنة · ولا بد لكل نزعة من نزعاتنا من ان تتبدل لتوافق حياتنا النفسية وتنتظم في سلك نزعاتنا الاخرى فيسمى هذا التبدل بالتنظيم النفسي · وقد تنقلب النزعات المادية تحت تاثير الحياة النفسية والحياة الاجتماعية الى نزعات روحانية واجتماعية · فالحب مثلاً ليس الا صورة روحانية مشتقة من بخار الغريزة الجنسية ولكن صورته تختلف بحسب الاوساط الاجتماعية والتنشئة النفسية ·

١ — المصادر

1. *Condillac*, Traité des sensations.

2. *Dumas*, Traité, I, 428-459, II, 227-330.

3. *Durkheim*, Division du travail social 173-176.

4. *Féré*, Sensation et mouvement. Paris Alcan, 1887.

5. *Höffding*, Psychologie 2e éd. 302-304 408-411.

6. *James W.* Principles of Psychology. London Macmillan 1892.

7. *Lalande*, Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Art. affection.

8. *La Rochefoucauld*. Les maximes.

9. *Paulhan*. Les phénomènes affectifs et les lois de leur apparition. Paris, Alcan, 1887.

— Les transformations sociales des sentiments.

10. *Piéron*. Psychologie sentimentale (Coll. A. Colin) 2e p. Ch. III-IV.

11. *Rabaud*. L'instinct maternel chez les mammifères, in, Journal de psychologie, 15 Juin 1921.

12. *Revault d'Allonnes*. Les inclinations. Paris, Alcan 1908

13. *Ribot*. Psychologie des sentiments. Paris, Alcan 1896.

14. *Spencer*, Principes de psychologie, trad. Ribot - Espinas Paris Alcan 1898 — De l'éducation ch. IV.

15. *Tarde*. Les lois de l'imitation.

16. *Warren*. Précis.

مصادر الحس الاجتماعي والحس الاخلاقي والحس الديني

1. *Belot*, Etudes de morale positive. Paris, Alcan, 1907 - 2e éd. 2 vol. 1921 — Une nouvelle théorie de la religion. Rev. Phil. Avril 1913.

2. *Boutroux*, Science et religion dans la philosophie contemporaine, Paris, Flammarion, 1908.

3. *Delacroix*. La religion et la foi, Paris, Alcan, 1922.

4. *Durkheim.* Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, Alcan, 1912.

5. *Guyau.* L'irréligion de l'avenir. Paris, Alcan 1887 - Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction. Paris, Alcan, 1885.

6 *Höffding.* Philosophie de la religion, trad. franc. par J. Shlegel, Paris, Alcan, 1908.

7. *James.* L'expérience religieuse.

8. *Mill* (*St.*) Essais sur la religion, Paris, Alcan, 1884.

مصادر الحس البديعي

1. *Guyau.* L'art au point de vue sociologique. Paris. Alcan, 1889,

2. *Hegel.* Esthétique. Trad. Bénard 2. éd. Paris. Germer Baillière 1875.

3. *Kant.* Critique du jugement

4. *Lalo.* Introduction à l'esthétique. Paris. Colin 1912- Les sentiments esthétiques. Paris. Alcan 1910

5. *Mauclaire.* La religion de la musique. Paris Fischbacher 1909

6. *Séailles.* Essai sur le génie dans l'art. Paris. Alcan. 1897

7. *Spencer.* Essais de morale, de Science et d'esthétique Paris. Alcan. 1889-91

1. *Luquet.* Les dessins d'un enfant. Paris Alcan 1913

2. *Bourgues* et Dénéréaz. La musique et la vie intérieure. Paris Alcan 1922.

3. *Lalo.* La beauté et l'instinct sexuel. Paris Flammarion 1922.

٢ — تمارين ومناقشات شفاهية

١ تجربة شفرول : وهي ان يربط باصبع الشخص خيط ثم يعلق به جسم ويطلب منه ان لا يحرك يده ثم يقال له ان الرقاص سيتحرك من

اليمين الى اليسار او انه سيدور على نفسه . فيتحرك الرقاص رغم ان الشخص لم يحركه بارادته .

٢ - لاحظ ما يحدث في نفسك عندما تسرع الى اغاثة احد الناس او عندما تقف لجاة او عندما تقذف بحجر في الهواء .

٣ - حلل ما يحدث في نفسك عندما تنهض لتفتح النافذه او لتفتش عن شيء في احدى غرف البيت فتنسى الشيء الذي نهضت من اجله .

٤ - ناقش نظرية الانانية وبين ما هي فطرة الطفل الاصلية .

٥ - ناقش نظرية (لاروشفوكولد) .

٦ - صف الجماعات الحيوانية (اسبيناس ، بوفيه) .

٣ — الانشاء الفلسفي

١- قال ارسطو : « لا يرغب الانسان في شيء الا اذا كان يعرفه من قبل » .

وقال لاروشفوكولد : « اذا كنا نعرف ما نريد معرفة تامة فلا نرغب فيه رغبة شديدة » . ناقش كلا من هذين الرأيين .

٢ - ناقش الآراء الآتية وقايس بينها : ا - الانسان ذئب على اخيه الانسان ب - الانسان صديق الانسان ج - الانسان اخو الانسان احب ام كره .

٣ - العطف وتحليله النفسي (بكالوريا . باريز ١٩٢٤)

٤ - تحليل الرافة (بكالوريا . مونبلليه ١٩٢٤ - ١٩٢٩)

٥ - قايس بين العطف والرأفة

٦ - النزعات ووظيفتها في الحياة الانفعالية والحياة الفاعلة . ما هي الشروط الفيزيولوجية والنفسية والاجتماعية التي تؤثر في نموها

(بكالوريا رهن - ١٩٢٧)

٧ - هل الانانية هي اساس الطبيعة البشرية (بكالوريا بوردو - ١٩٢٨)

٨ - يضع علماء النفس اليوم الحياة الانفعالية فوق الحياة العاقلة. فما هي الاسس التجريبية التي يستندون اليها في ذلك (بكالوريا. ر. ن - ١٩٢٨

٩ - كيف تكون الميول الاجتماعية وما هو عملها في الحياة النفسية (بكالوريا. ليل - ١٩٢٥)

١٠ - ما هي علاقة الميول باللذات والآلام

الفصل الرابع

الأهواء

١ – معنى كلمة هوى

الهوى هو ميل النفس الشديد الى ما تحب وتشتهي . وهو لا يختلف عن الميل الا بالشدة والصولة والمنع والغيرة والسلطان . فالعشق هوى لانه ميل شديد يستولي على النفس فيمنعها من الاهتمام بغير المعشوق . وهو مصبوغ بالغيرة وله سلطان على العقل . وكذلك الميل الى الخمر او الى الميسر فانه لا يصبح هوى إلا اذا اشتد واستولى على النفس وصار شغلا شاغلا .

إلا ان القدماء كانوا يقولون ان هذه الكلمة تدل على ميل النفس الشديد الى ما تستلذه الشهوات فقط (١)، من غير ان يفرقوا بين الهوى العالي والهوى الخسيس، ومن غير ان يفصلوا الهوى عن الميل . ولذلك كانوا في الغالب يذمون الهوى زاعمين انه مخالف للاخلاق، الا اننا سندل بكلمة هوى على معنى اعم من ذلك وندل بالهوى الخسيس الدنيء على ميل النفس الى ما تستلذه الشهوات فقط . فالبخل هوى خسيس وحب العلم هوى سام، الا ان حب العلم والجمال كالبخل وحب الخمر والميسر كلها اهواء .

وقد كان (ديكارت) و (سبينوزا) و (مالبرانش) وغيرهم من فلاسفة القرن السابع عشر يدلون بهذه الكلمة على كل هيجان وعاطفة . فالاهواء الستة الاساسية عند (ديكارت) هي : الاعجاب والحب والبغضاء

---

(١) كليات ابي البقاء . ص – ٣٨٣

والرغبة والسرور والحزن . غير ان تعميم معنى الهوى ، الى هذه الدرجة ، لا يخلو من الخطأ . لانه يشتمل على حوادث انفعالية مختلفة ولذلك اصبحنا لانستعمل اليوم هذه الكلمة الا للدلالة على الميول الشديدة فقط . فنقول الهوى ميل شديد يسخر النفس ويقهر الارادة ويرغمها على اتباع جهة معينة .

٢ — الفرق بين الهوى والهيجان والميل

ان الخلاف في معرفة حقيقة الهوى ادى الى اعتباره تارة من طبيعة الهيجان واخرى من طبيعة الميل .

١ — الهوى والهيجان — كان (جوفروا) و (غارنيه) يقولان ان كلمة هوى لا تدل الا على الهيجانات الشديدة فقط . ولم يفرق (ريبو) بين الهوى والهيجان الا من حيث المدة . قال :

« إذا بحثنا عن خاصة الهوى وعن علامته الفارقة بين سائر الاحوال الانفعالية لزمنا لذلك تفريق الهوى عن الهيجان من جهة وعن الجنون من جهة اخرى . لان الهوى موجود بين الاثنين في منتصف الطريق .

« من الصعب ان نفرق بين الهيجان والهوى بوضوح وضبط . فهل يختلفان بالطبيعة ؟ كلا . لان الهيجان هو المنبع الذي ينبجس منه الهوى ام هل يختلفان بالدرجة ؟ ان هذا الفارق غير ثابت . فكما يوجد هيجانات هادئة واهواء شديدة ، كذلك يوجد هيجانات قوية واهواء ساكنة . لم يبق اذن بين الهوى والهيجان الا فرق ثالث ؛ الفرق بالمدة . ويقال بصورة عامة ان الهوى حالة دائمة . الهيجان حاد سريع والهوى مزمن فالشدة والمدة هما الصفتان اللتان تنسبان اليه عادة .

« ليثبت الهيجان بدلا من ان يزول وليتكرر بدون انقطاع ، وليبق هو هو مع قليل من التبدل اللازم للانتقال من الحالة الحادة الى الحالة المزمنة

ـ فان الحالة التي تتولد منه على هذه الصورة هي الهوى ــ اذن فالهوى هو هيجان دائم . ، (١)

انتقد العلماء هذه النظرية وقالوا انها واهية : « لانها تعرف الهوى بنتائجه لا بماهيته ، (٢) ولو دققنا في درس حقيقة الهوى لظهر لنا انه يختلف عن الهيجان كل الاختلاف . نعم انهما ينبجسان من ينابيع الميول والغرائز ولكن تفجر نهرين من جبل واحد لا يدل على وحدتهما

٢ ــ الهوى والميل ــ ولذلك كان الهوى الى الميل اقرب وعليه ادل . وقد قال (كانت) في كتاب الانتربولوجيا(٣) ان الهيجان والهوى ضدان لا يجتمعان وان الفرق بينهما ليس بالشدة والمدة فقط بل بالماهية . ومن قوله : « حيث يوجد كثير من الهيجان لا يوجد في الغالب الا قليل من الهوى . فالامم التي يغلب عليها الاضطراب والهيجان قل ان تشعر بالاهواء العميقة الثابتة وكثيراً ما تكون الامزجة الهادئة اكثر تعرضاً للاهواء العميقة من الامزجة المضطربة . وكلما كان النهر عميقاً كان جريانه بطيئاً .

قال (كانت) : « مثل الهيجان كمثل سيل طغى فهدم سده ، ومثل الهوى كمثل الماء الذي يحفر مجراه فيتعمق فيه قليلا قليلا . الهيجان يشبه تخمر السكر ، والهوى يشبه مرضاً ناشئاً عن فساد البنية او امتصاص السم . » (٤)

وقال (دوماس) : « الهيجان قوة صادرة عن المركز ، والهوى قوة متجهة اليه ، الاولى تبعث على تبدد الحركات وتشتتها والثانية تبعث

(١) ريبو بسيكولوجيا العواطف ، ص ٢٠ - ٢٦

(٢) بودن ، دروس علم النفس ص ــ ٤٩٦

(٣) الانتربولوجيا « Anthropologie » هو علم الانسان او تاريخ الانسان الطبيعي والكلمة مشتقة من اليونانية من (آنتروبوس) Anthrôpos ومعناها الانسان ومن لوغوس (Logos) ومعناها البحث .

(٤) كانت ، الانتربولوجيا ص ــ ٧٣

على تجمعها . فالهيجان يشبه فقدان الارادة اما الهوى فيشبه الارادة نفسها .. (١)

ينتج من ذلك ان الفرق بين الهيجان والهوى عظيم حتى ان الطفل في الظاهر كثير التهيج قليل الهوى . وسرعة التهيج تدل على تفرق الحساسية وتبعثرها فلا تضطرب لاقل شيء الا لعدم وجود مركز تتجمع حياتنا حوله ، ولا تهيج بسهولة الا لفقدان التنظيم والوحدة من نزعاتنا النفسية ولذلك كان الهوى باعثاً على تجمع النزعات حول مركز واحد فهو كما قال « ريبو » ، في الحياة الانفعالية ، كالفكرة الثابتة في الحياة العقلية وإذا استولى على النفس سخر ميولها كلها ووجهها الى هدف واحد ولذلك كان الهوى الى الميل اقرب منه الى الهيجان . والفرق بينه وبين الميل ليس في الماهية بل في الدرجة . وقد عرفناه بقولنا هو ميل النفس الشديد الى ما تحب وتشتهي .

تكون الميول في حالة الاعتدال متسقة متوازنة لا تسلط لاحدها على الاخر ، فاذا وقع المرء في الهوى تهدم نظام الميول الطبيعي ، وانحلت عراه ثم تضخم ميل واحد وسيطر على الميول الاخرى ، وقد يطردها من ساحة الشعور فينفرد وحده بالعمل ويكون تعلق الانسان به مانعاً من التفكير في غيره ولقد احسن من وصفه بقوله انه اله معبود .

٣ — وصف الهوى وتعريفه

عرفنا الهوى بقولنا هو ميل النفس الشديد الى ما تحب وتشتهي ، ويمكننا ان نقول ايضاً انه ميل مانع لغيره من الاشتراك معه او هو نزعة غريزية يثبتها التكرار وتقويها العادة وتكيفها التربية .

فما هي صفات الهوى العامة ؟

---

(٣) دوماس . المطول في علم النفس جزء ١ ، ص - ٤٨٢

١ - الهوى قوة حيوية . - لانه يجمع بين قوة العادة وشدة الغريزة قال بعض العلماء : ان الهوى مكتسب والميل فطري ومعنى ذلك ان الهوى يشبه العادة لانه ينهدم ويزول بالارادة، الا ان هذا القول لا ينطبق على الحقيقة تماماً لان الهوى يحتوي على عناصر كسبية وعناصر فطرية ؛ فلا يمكنك ان تهدم منه الا ما ثبت بالتكرار واكتسب بالعادة . اما العناصر الفطرية فيصعب التخلص منها ولذلك كان الشفاء منها صعباً جداً فالوقوع في الهوى سهل والشفاء منه صعب والتدابير المانعة انجع في ذلك من التدابير الرادعة .

٢ - صفته الادبية . - بعض الاهواء يتفجر لجأة ويكون نزوله كالصاعقة ، وبعضها يتولد « يتبلور بطيء » (١) ويجمد طويل . فالاول يشبه الغريزة والثاني يشبه العادة وقد بعثت هذه الصفة فلاسفة الاخلاق على ذم الهوى تارة وعلى مدحه اخرى . فقال بعضهم ان الهوى قسري لانه وليد الغريزة ، وقال آخرون انه اختياري وان للارادة اثراً فيه . وقال فريق انه يفقر النفس فيمنعها من الاهتمام بما ليس له علاقة بما تحب، وقال غيرهم ايضاً انه يزيد ثروة النفس فيغنيها بالعناصر المعنويه الجديدة التي يضمها اليها . ولقد قال الرواقيون ان اتباع الهوى شر لانه حجر عثرة في سبيل كمالنا الادبي - لحبك الشيء يعمي ويصم - اما الابداعيون من كتاب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فقد زعموا ان الهوى خير وانه لا يمكن ان يحدث في الوجود امر عظيم الا عن طريق الهوى ولذلك كان من الواجب تنظيم الهيئة الاجتماعية على اسس يترك فيها لكل شخص حرية التمتع باهوائه .

٣ - الوحدة . - وهي اكثر صفات الهوى خطورة لانها توجه الميول الى غاية معينة ، فالعاشق لا يرى مثلا غير معشوقه ولا ينظر الى

---

(١) هذا الوصف مقتبس من ستندال (Stendhal) ومعناه باللغة الفرنسية (Lente Cristallisation)

الاشياء الا من جهة حبه . وسواء اكان الهوى عالياً سامياً ام كان خسيساً دنيئاً فانه يأخذ بمجامع القلب ويكسب الشيء الذي هويناه قيمة جديدة في اعيننا وتصبح قيم الاشياء تابعة لعلاقتها به ولذلك قال نيتشه (Nietzsche) ان الهوى يرتب الاشياء ترتيباً جديداً ، فيغير رأينا في الحياة ويبدل شعورنا ويصبغ حياتنا النفسية بلون الهوى الجديد وقد يغدو المهم تافهاً ويخيل الينا ان الحياة قد بدلت غير عناصرها . فكأن الاحساسات والافكار مبتلة بندى الهوى ، وكأن ذكريات الماضي وآمال الحاضر واحلام المستقبل منسوجة بخيوطه او كأنه كما قال هنري برغسون ، « طفولة جديدة » (١)

والخلاصة ان الهوى حادثة جمع وتاليف تتحد فيها عناصر النفس المتفرقة فتتبع غاية جديدة .

٤ — كيف ينشأ الهوى ، اسبابه

رأيت ان الهوى يتفجر من ينابيع الميول والرغائب . فتبدل الرغبة الى هوى اما ان يكون فجأة واما ان يكون بالتدريج والروايات طافحة بالامثلة الدالة على الهوى الفجائي . الا ان تولد الهوى فجاة قل ان يحدث في الواقع لان العشق الواقعي ليس كعشق (فيدر) و (رميو) و (ورتر) والحياة الواقعية لا تشبه في الغالب ما يجري على مسرح التمثيل من الفواجع . فالهوى لا يتفجر الا بعد تخمر الميول الدفينة وراء حجاب الشعور .

ولكن ما هي اسباب الهوى ؟

تنقسم هذه الاسباب الى قسمين خارجي وداخلي .

١ - الاسباب الخارجية . — وهي عبارة عن تاثير الاقليم والغذاء والصحة والتربية والبيئة الاجتماعية .

(١) هنري برغسون ، تجربة في معطيات الشعور ، ص — ٦

ان الاقاليم الباردة لا تولد اهواء الاقاليم الحارة وكثرة الطعام تجعل النفوس مستعدة للوقوع في الشهوات كما ان شرب الخمر يقرب اسباب الهوى البعيدة . ولكن اكثر الاسباب الخارجية تاثيراً في النفس التربية والبيئة الاجتماعية . فكما تبعث التربية بدنية كانت او خلقية او عقلية ، على تولد بعض الاهواء دون غيرها ؛ كذلك تؤثر الاسرة والمدرسة في خلق بعض الاهواء او في ازالتها .

٢ - الاسباب الداخلية . — وهي عديدة تشتمل على كثير من العناصر الجسدية والعناصر النفسية .

ان للاستعداد الشخصي والمزاج والوراثة اثراً في تولد الهوى . ولكن حمل الوراثة خفيف اذا نسب الى تاثير التربية والبيئة الاجتماعية . نعم ؛ قد يورث مدمن الخمر اولاده استعداداً لشرب الخمر ولكن هذا الاستعداد البعيد قد يزول بتاثير التربية القريب . حتى لقد يكون ذلك التاثير على عكس المنتظر فيبذر الابن البخيل اموال ابيه ويمسي ابن المسرف بخيلا .

ومما يؤثر في تولد الهوى شدة الحس والتأثر وقابلية الهيجان وقوة الخيال حتى لقد قال (مالبرانش) ان الهوى يحول النسبي الى مطلق لانه كما قلنا اله معبود . لم يكن روميو الا شاباً بسيطا شبيهاً بغيره من الشبان ولكن جوليت حينما احبته اعتقدت انه واحد الشبان ففضلته على الناس اجمعين وعبدته كما يعبد الانسان خالقه . والمرء لا يهيم بشخص حقيقي بل بشخص خيالي فيجرد من نفسه حلة سحرية يلقيها على المعشوق ويخيل اليه انه يكشف بها عن اسرار اللانهاية وحقيقة الوجود .

ومما يبعث على الوقوع في الهوى ضعف الارادة ؛ لان الارادة القوية واقية فتمنع شيطان الهوى من التفريخ في النفس . وقد يكون العذاب في سبيل المعشوق باعثاً على التعلق به ، وكلما فكر الانسان في هواه ازداد هياماً . والهوى لا سبيل فيه الا المجون . وقد تتظاهر بالهوى فتهوى لحذار من العواقب . لان الهوى عادة وكل فعل يخلق استعداداً . حتى لقد

تبعث العقبات التي نصادفها في طريقنا عـلى ازدياد تعلقنا بالشيء الذي اولعنا به .

٥ — نتائج الهوى وآثاره

يبدل الهوى ظاهرنا ويغير باطننا فيستولي على العقل والارادة والحس ويشوش نظام الميول الطبيعي ويبدع ترتيباً جديداً لها . ولنبحث الان في كل من هذه النتائج .

١ — الهوى يشوش نظـام الميول الطبيعي . — للميول في الحالة الطبيعية نظام خاص وترتيب متسق يتناسبان مع الفاعلية والحس ويقتضيان الاعتدال والتوازن . ولكن اذا وقع الانسان في حبال الهوى تشوش عليه هذا النظام الطبيعي وفسد واتجهت قواه كلها الى غاية واحدة مطلقة . فيزول بذلك توازن الميول واتساقها الطبيعي وينفرد واحد منها بالزعامة فيسخر جميع النزعات الاخرى .

وقد دعا هذا التشوش في نظام الميول الطبيعي كثيرين من فلاسفة الاخلاق الى ذم الهوى وقد رأيت كيف يعتقد الرواقيون انه شر وهو في الحق يقلب غايات الطبيعة . لان الطبيعة تجعل اللذة في الفعل اما الهوى فيجعل الفعل خاضعاً للذة . وهو يستعبد النفس والجسد معاً حتى لقد سماه القدماء جنوناً لخروج صاحبه عن الاعتدال وقد يودي به الهوى اذا خاب امله فتظلم الدنيا في وجهه وتفقد قيمتها في عينه لان المتيم لا يرى في الوجود الا هواه .

٢ — الهوى يخلق نظاماً جديداً . — وهذا النظام الذي يخلقه الهوى عوضاً عن النظام القديم، يدخلنا في حياة جديدة ، حتى لقد يظن العاشق انه لم يعرف الحياة قبل معشوقه فيتغير جسده وتتبدل عواطفه ، لان نار الهوى المتوقدة في الاحشاء تؤثر في الجسد وتذيب كثيراً من عناصره ويتكون من ذلك انسجة جديدة فتعرف المتيم من النظر الى وجهه وحركاته

ولكن تاثير الهوى في النفس اشد منه في الجسد لانه يبدل الحساسية والعقل والارادة .

ا) تاثير الهوى في الحساسية . ـ الهوى يصوغ الحساسية صيغة جديدة فلا يتلذذ المتيم الا بهواه ولا يتالم الا منه فتصفو نفسه ويرق قلبه ويغدو ثملا من خمرة الحب ، فيطلب الحب لذاته ويحب ان يحب ويرغب في ان يكون كل ايام حياته عاشقا

ب) تاثير الهوى في العقل . ـ اعلم ان الهوى يملك على الانسان عقله فلا يدرك ولا يتذكر ولا يتخيل ولا يفكر ولا يعتقد كغيره من الناس بل تحوم نفسه كلها حول نقطة واحدة . وحبك الشيء يقوي انتباهك اليه فلا تفكر الا فيه ولا تكشف الا عنه وكما يعمي الهوى ويصم فكذلك يحيي ويظهر .

واحسن دليل على استعباد الهوى للعقل منطق العواطف ، اذا اصاب الشيء هوى من نفوسنا قبلناه بسهولة واذا اردنا البرهان عليه لم نكتف بالبرهان والاثبات بل طلبنا الاقناع

وقد قال ريبو : يقوم منطق العواطف على المطابقة بين حكم قيمة ونتيجة محكوم بها قبل البحث عنها فيحكم الانسان مثلا ان هذا الشيء جيد ويستنتج من جودته وجوب الحصول عليه فلا يزال ياتيك بالبراهين والادلة حتى يثبت لك ان حصوله على هذا الشيء مشروع يقوده في ذلك كله قلبه وتهديه عواطفه .

ولذلك كان منطق العواطف مختلفاً جداً عن منطق العقل . فالفرق الاول بينهما ان المقدمات في منطق العقل تولد النتائج ولكنها في منطق العواطف تتولد منها ، كأن العقل آلة في يد الحساسية تلعب به كما تشاء .

ولنأت بمثال على ذلك . اذا مرض احد احبابنا رغبنا في شفائه . ثم اثبتنا ضرورة شفائه بسنه ومقاومته ومهارة الطبيب فنقول ان كثيراً من المرضى الذين

وقعوا في هذا الداء لم يصابوا بدوء . كيف يموت هذا المريض وهو لايزال في مقتبل العمر قوي البنية ، وقد عني به طبيب حاذق فلا شك في شفائه . هذا منطق العاطفة ، اما الطبيب فمنطقه عقلي ، لانه يفحص المريض واعراض الداء ويقايس بينه وبين غيره ويستنتج من هذه المقايسة نتيجة مجردة عن العاطفة .

ومن نتائج تأثير الهوى في العقل عدم التقيد بمبدأ التناقض . مثال ذلك ان كثيراً من المتعلمين يؤمنون بالاساطير . فمع انهم يتقيدون في كل شيء باحكام العقل تجدهم في بعض المسائل يستسلمون للاوهام ، وتجد بعضهم يخاف من الظلام ويعتقد في الوقت نفسه انه لاوجود للجن ، فكل هذه المتناقضات ناشئة عن الهوى .

ولمنطق العواطف في القياس ، طرائق خاصة لاتختلف بالجملة عن طرائق المنطق الاعتيادي . الا اننا نذكر منها الان طريقتين اساسيتين وهما طريقتا الجمع والترتيب .

١ — طريقة الجمع ، وهي ان يأتي العقل بجملة من الافكار الموصلة الى النتيجة من غير ان يكون بينها رابطة منطقية . وقد ادرك (باسكال) حقيقة هذه الطريقة فسماها نظام القلب . وهي ان يذكر المرء كل ماله علاقة بغايته من غير ان يكون لما ذكره صلة بسياق الكلام . مثال ذلك نداء بعض الباعة وخطابهم للجماهير في الاسواق فهم ينادون بالمارة ويحيون رغائبهم ويخيفونهم ويضحكونهم . ولو اصغيت لكلامهم لما وجدت في ظاهره نظاماً ولكنك اذا حللته وجدته متعلقاً بغاية واحدة هي بيع البضاعة . ومما يؤيد ذلك ايضاً طريقة الاقناع عند احتدام الجدل ، فان المتكلم كثيراً مايستعمل الالفاظ والبينات في سبيل الاقناع دون ان يكون بين الفاظه رابطة . انه يفكر في الغاية ويريد أن يوصل خصمه اليها بالرغم منه ، وطريقته هذه طريقة سلطة لاطريقة حرية . وهي موافقة لطبيعة الهيجان .

٢ — الطريقة الثانية هي طريقة الترتيب . وهي تقتضي ان ينظر المتكلم في مزاج المخاطب وطبعه فيستعمل في خطابه بينات متتابعة بعضها اقوى من بعض ، وينقل السامع من حجة قوية الى حجة اقوى بالتدريج . مثال ذلك ماجاء في رواية (راسين)

من الحجج التي استعملها (نارسيس) و (نرون) في مخاطبة الجمهور بعد ذهاب (بيروس) ٠

ج) تأثير الهوى في الفاعلية ٠ — للهوى تأثير في الفاعلية ٠ من ذلك انه يدفع صاحبه الى القيام باعمال لايقوى عليها وهو في حالته الطبيعية ٠ ولكن هذه الفاعلية التي يجددها الهوى اقرب الى الغريزة منها الى الارادة ، لانها اندفاعية عفوية لا اثر للتأمل والتنظيم فيها ٠ قال دوغاس: « ليس للارادة التي يبقيها الهوى زاجر ولا قاعدة ، لانها لاتحتكم الى العقل ولا تتمالك عن فعل مايرغب فيه القلب فليس بينها وبين القدرة على كبح جماح النفس صلة » ٠

ولعلنا لانستطيع معرفة نتائج الهوى معرفة تامة الا اذا فرقنا بين انواع الهوى المختلفة ٠

٦٠ — انواع الهوى

تنقسم الاهواء بوجه من القسمة الى ثلاثة انواع : الاهواء العالية والاهواء الخسيسة والاهواء المتوسطة ٠ (١)

١ — الاهواء الخسيسة ٠ — احسن مثال يدل على الاهواء الخسيسة هوى مدمن الخمر ٠ لايكون اثر الارادة في توليد هذا الهوى ايجابياً بل يكون سلبياً ، لانها تتقهقر على طول الخط ولا تقاوم ميل النفس ٠ يشعر شارب الخمر في اول الامر بلذة وقوة ونشاط ، ثم يغيب عن الوجود فينسى شجونه وآلامه ، ثم تتولد العادة بعد ذلك بالتكرار والادمان ٠ واذا تولدت صارت شغلا شاغلا ٠ ولذلك كان تولد هذا الهوى شبيها بتولد الامراض لانه ينشأ عن جرثوم يدخل النفس فيعشش فيها ويفرخ وينمو من غير ان يكون لنا علم بنتائجه المخيفة ٠

---

(١) راجع روستان ، كتاب علم النفس ، ص ٠ ١٨٧ — ١٨٩

ولكن ما هي نتائج هذه الاهواء ؟ ينشأ عن هذه الاهواء نتائج جسدية ونفسية معاً ، ولنقتصر الان على ذكر النفسية منها : الهوى يشوش النفس ويفسد نظام الحياة . يكون المرء في حالته الطبيعية معتدلا فيهتم بزوجته واولاده ويفكر في مهنته . وقد يكون من احد الاحزاب فيهتم بسياسة بلاده وعمرانها ويشارك الجمهور في آرائه واعماله . ولكنه اذا اصبح مدمن خمر ضاقت دائرة عمله واضاع كل لذة في تعاطي مهنته وخسر كل ميل الى الاطلاع والبحث ولم يبق له الا رغبة واحدة ، هي شراء الخمر . ان هذا الهوى الخسيس شبيه بالفكرة الثابتة .

٢ — الاهواء العالية . — مثال ذلك هوى العالم وميله الشديد الى بعض المباحث . ان للارادة تأثيراً في منشأ هذا الهوى . لان العالم كان في اول امره كغيره من العامة جاهلا . فسعى لاكتساب المعرفة ، ولم يصبح ميله الى هذا النوع من البحث طبيعياً الا بعد ان بذل في سبيل الوصول اليه جهداً عظيما . وهذا الجهد يقتضي ان يكون للارادة اثر في توليد الهوى العالي . ولابد دون الشهد من ابر النحل . وكذلك هوى الفنانين من مصورين وموسيقيين فهم لا يتوصلون الى اكتساب ملكاتهم الا بعد عدد كبير من التمارين المملة . فها انت ترى ان الاهواء العقلية والفنية لا تنمو الا بمعونة الارادة ، وهي لا تطرد الميول الاخرى بل تجمعها كلها حول نقطة واحدة وتنميها . نعم انها تستولي على النفس ، ولكنها لا تهدم الميول بل توحد بينها فتجري الحياة النفسية جريا طبيعياً وتحافظ النفس على الوانها المختلفة . ولا يتضخم من بين الميول كلها الا ميل واحد فيتسلط على غيره ويوحد بين الافكار والعواطف والاحساسات من غير ان يطردها وينفرد وحده بالعمل . انظر الى رجل مولع ببعض المسائل العلمية او السياسية او الاجتماعية . ان هواه يعلو به الى افق غير افقه الطبيعي فيغني نفسه ويولد فيها الحذق والدهاء والصبر ويكسبه صفات لا عهد له بها من قبل

٣ — الاهواء المتوسط . — ان بين هذين النوعين من الاهواء نوعا ثالثا يسمى الهوى المتوسط . هذا النوع من الاهواء لا ينشأ عن الاحساس فقط كالاهواء

الخبيثة ، ولا يقتضي اشتراك الارادة كالهوى العالي ، بل يتولد من الاحساس ومن ملكة اخرى متوسطة بين الاحساس والتأمل، وهي ملكة الخيال . مثال ذلك العشق . العاشق يبدل صورة المعشوق بخياله ويسبغ عليه من نفسه حلة سحرية . الا ان هذا التبديل ليس علة الهوى بل هو نتيجة له . ولو بحثت عن العلة الحقيقية لوجدتها في العمل النفسي الخفي الذي خمر الميول وهيأها للتعلق بهذا الشخص دون غيره فاذا كانت النفس مستعدة للعشق وجدت في احساس بسيط او صورة بصرية واسطة لبلوغ قصدها . فكأن الاحساس مادة النقيت في سائل متحرك فجمدته بسرعة .

ان هذا الهوى يشبه بعض صفاته النوع الاول من الاهواء . فهو قسري، لان العاشق كثيراً ما يجهل حبه فتختمر ميوله وراء حجاب الشعور ثم تنفجر كالسيل فتوقف عمل الارادة . ثم ان العاشق يغار على معشوقه ولا يريد ان يشاركه فيه احد ولا يفكر في غيره . وكثيراً ما يكون العاشق انانياً فيريد ان يكون الحب متبادلا واذا لم يبادله معشوقه بالحب طالب بحقوقه .

ثم ان هذا الهوى يشبه بعض صفاته الاهواء العالية . لانه كثيراً ما يولد العزم والاقدام وحب التضحية والاخلاص . ولذلك قيل انه يغني النفس ويزيد قواها الادبية .

٧ — معالجة الاهواء

من الضروري محاربة الاهواء الخبيثة . ومن الواجب اتخاذ التدابير المانعة من تولدها قبل التدابير الرادعة . لان الوقاية من المرض خير من معالجته بعد حدوثه . يمكننا معالجة الاهواء بطريقتين .

١ — لا يمكن التأثير في الرغائب والشهوات المقومة للهوى تأثيراً مباشراً . ولكن الرغبة تقتضي تصور غاية يقصدها الفاعل . فيمكننا اذن ان نؤثر في تصورنا لتلك الغاية بواسطة الانتباه . وذلك بان نحول ذهننا عن الاشياء التي شغلتنا ونفكر في

غيرها . فاذا جعلنا بعض هذه الاشياء خصماً لبعض اضعفنا ميلنا اليها . ويمكننا ايضاً ان نحارب بعض الاهواء بالتفكير في عواقبها الوخيمة .

٢ . — ان اللذة التي نشعر بها في ادراك الرغبة تقوي تلك الرغبة نفسها . فلنمتنع اذن عن كل فعل من شأنه ارضاء رغبة من هذه الرغبات المقومة للهوى . فاذا امتنعنا عن الفعل حذفنا اللذة واضعفنا الهوى . قال بوسويه ماخلاصته : مما يضعف الهوى ان ترغب وتشتهي ولا تجد لهواك نتيجة وان تشتق من غير ان تنال لذة . فالهوى الذي لايدرك غايته يضعف و كثيراً مايرغب المرء في شيء فاذا شعر بعجز عن ادراكه اعرض عنه .

وقصارى القول ، لايمكن التغلب على الاهواء الا بالصبر والثبات والاستمرار على العمل ، وهذا يقتضي جهداً ارادياً عظيماً .

١ — المصادر

1. — Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience.
2. — Descartes, Traité des passions.
3. — Dumas, Traité de Psychologie I, 480-497.
4. — Pierre Janet, L'Automatisme psychologique.
5. — Ribot, Essai sur les passions.
Logique des sentiments.
6. — Spinoza, Ethique, liv. III.
7. — Stendhal, De l'amour.

٢ — تمارين ومناقشات شفاهية

١ — حلل بعض الاهواء التي وصفها راسين في رواياته

٢ — ماهي قيمة الهوى ؟

٣ — كيف تعالج الاهواء

٣ — الانشاء الفلسفي

١ — ماهو الهوى (بكالوريا . جزائر — ١٩٢٨)

٢ — الهيجان والهوى (بكالوريا . ستراسبورغ . — ١٩٢٨)

٣ — الاهواء العقلية (بكالوريا . ليون — ١٩٢٨)

٤ — تأثير الحوادث العقلية والانفعالية بعضها في بعض (بكالوريا . نانسي — ١٩٢٩)

٥ — العاطفة والعقل (بكالوريا غرنوبل — ١٩٢٩)

٦ — شأن الحس في تكوين الفكر الشخصي (بكالوريا ، دمشق — ١٩٣٣)

الكتاب الثالث

الحياة العاقلة

٣ — الأبحاث الفلسفية

١ — ماهو الموت (بكالوريا · [illegible] — ١٩٢٨)

٢ — الهيجان والهوى (بكالوريا · ستراسبورغ — ١٩٢٨)

٣ — الأهواء العقلية (بكالوريا · ليون — ١٩٢٨)

٤ — تأثير الحوادث العقلية والانفعالية بعضها في بعض (بكالوريا · [illegible] — ١٩٢٩)

٥ — العاطفة والفكر [illegible]

٦ — شأن الحس في تكوين الفكر الشخصي (بكالوريا · دمشق — ١٩٣٢)

توطئة

ليست الحياة العقلية مفارقة للحياة الانفعالية ، لان الحياة النفسية كما رأيت هي كل لاينقسم فلا يمكن فصل الحوادث الانفعالية عن الحوادث العقلية ولا اعتبار الحوادث الفاعلة مجردة عن كل باعث انفعالي . على انه يمكن البحث كما رأيت في كل من هذه الوجوه الثلاثة على انفراد . ولنبحث الآن في الحياة العاقلة ، اي حياة التفكير .

ماهو التفكير ؟ — لاتقتصر النفس في التفكير على الاحساس فقط ، ولا على تصور الاشياء بعد غيابها ، بل تبحث عن العلائق التي تربط هذه الاشياء بعضها ببعض ، ثم تبغي فهمها لتوفق بينها وبين غيرها من المسائل العلمية ، وتكشف عن المبادئ العقلية التي تجمع بينها كلها . ولذلك شبّه العلماء فعل التفكير بفعل الانسجة العضوية التي تكتسب المواد الخارجية وتنضجها ثم تبدلها الى مادة حية وتمثلها فالتفكير هو الفهم والتمثيل .

١ — الفكر والعاطفة

لاتدل الحوادث الانفعالية الا على مايجري في النفس من المشاعر الشخصية، فاذا اقتصر المرء على الشعور باللذات والآلام وغيرها من الحوادث الانفعالية لم يدرك بها الا نفسه . وتراه يغفل عن ادراك كل شيء خارجي الا عن ادراك ذاته . ولذلك قيل ان كل حادثة شعورية هي عاطفة لانها شخصية . الا اننا نستطيع ان نفرق بين العاطفة الشخصية والفكر المجرد ، مثال ذلك : اني ارى في الطريق حية فادركها وارغب في معرفة صورتها وحركاتها وعاداتها، فاذا غفلت عن نفسي ونسيت

الخطر المحدق بي وتجردت، في الاطلاع على حقيقة هـذا الحيوان ، عن كل باعث شخصي كان ادراكي له حادثة عقلية . واذا شعرت به ونظرت الى الصلة التي بيني وبينه وادركت الخطر المحدق بي فتهيجت وخفت وهربت او دافعت عن نفسي كان شعوري به عاطفة .

فالحوادث النفسية التي ندرسها في الحياة العاقلة هي الحوادث المرتكزة على الحقائق الخارجية المستقلة عن الشخص . وقد قيل ان الفكر يمتاز بموضوعيته، فالرجل العقلي يبحث عن نواميس الاشياء اي عن العلاقات الدائمة التي تجمع بينها . وهي قوانين الطبيعة او قوانين الفكر بصورة عامة . ولا يهتم باثر الفكر في حياته ولا بما انبعث عنه من اللذة . بل يبحث عن الحقيقة المجردة . فهو لا يكون الحقيقة كما يشاء بل يبحث عنها ويخضع لاحكامها . ان حاصل ضرب اثنين في اثنين يساوي اربعة سواء ارضيت ام ابيت والفوسفور يذوب بدرجة كذا من الحرارة من غير ان يكون لعواطفي الشخصية فيه اثر . وقد يظن ان الرياضي مستقل عن العالم الخارجي وان المعاني التي يركبها شخصية . والحق عن ذلك بعيد لان الرياضي لا يستطيع ان يبدل احكامه المنطقية كما يريد ، فلا يتعلق به ان يكون مجموع زوايا المثلث اكثر او اقل من قائمتين ، حتى لقد قال (مالبرانش) : « ان افكاري تقاومني » وقال الرياضي الكبير هرميت في رسالة بعث بها الى (غالوا) (١) : « اعتقد ان هناك حقائق خارجة عنا تطابق ما في الجبر العالي من النظر المجرد ، واعتقد اننا سنطلع يوماً من الايام عليها » .

ثم انني استطيع في الوقت نفسه ان الاحظ عواطفي واهوائي وانظر فيها نظراً عقلياً مجرداً كما يفعل علماء النفس في طريقة التأمل . ولكن هذا التأمل يقتضي ان

---

(١) الرسائل Correspondanse ، جلد ١ ، ص – ٨ ذكرها (جول تانري Tannery) في مقال عن طريقة الرياضيات المحضة في كتاب منهج العلوم De la méthode dans les sciences. Paris Alcan 1909.

يكون النظر في الاحوال الداخلية كالنظر في الاشياء الخارجية مجرداً عن كل غاية ومصلحة . وقد قيل ان المتيّم يعيش في هواه من غير ان يفكر فيه اما عالم النفس فيتأمل هواه واذا فكر فيه ذكر صفاته التي تنطبق على كل متيم . فلا يمكنك ان تقول ان الانسان يفكر الا اذا كان نظره الى الاشياء نظر المشاهد المستقل عنها وهذا يقتضي ان يتجرد الانسان عن عواطفه واهتمامه الشخصي لتكون الحقيقة التي يفكر فيها خالصة من كل تشويش انفعالي .

٢ . — اتحاد الحياة العاقلة والحياة الانفعالية

مما يدل على اتحاد الحوادث العقلية والحوادث الانفعالية واتصالها تأثير بعضها في بعض.

١ . تأثير الحساسية في الحياة العاقلة . — تؤثر الحساسية في جميع وظائفنا العقلية Sensibilité

ا) تؤثر في الادراك : فقد تجعل ادراكنا للاشياء جلياً واضحاً وقد تجعله غامضاً مبهماً واذا وافق الامر هوى من نفوسنا اهتدينا الى ادراك جميع خوافيه واذا ملنا عنه لم ندرك ظاهرة من ظواهره . فنحن لا ندرك من الاشياء الا ما نريد ولا نرى الا ما نحب .

ب) تؤثر في تداعي الافكار والذاكرة : كثيراً ما يؤثر الخوف او الخجل في التلميذ فينسيه امثولته التي بذل في سبيل حفظها جهداً عظيما . وكثيراً ما يؤثر الهيجان في الخطيب فينسيه خطابه الذي حضره وحفظه حفظاً جيداً . وكم مرة نسينا للسبب ذاته اسماء اصدقائنا او تاريخ ولادتنا — وعكس ذلك صحيح ايضاً ، لان الهيجان قد يوقظ الذكريات ويحيي الماضي .

ج) تؤثر الحساسية في الحكم والمحاكمة والخيال : ويكون تأثيرها تارة ايجابياً واخرى سلبياً . والمرء مفتون بحسن ما يقال فيه . فلا يصدق الا المديح واذا نظر في امر نفسه كانت احكامه الى الخير اقرب منها الى الشر ، واذا نظر في امر غيره اختلفت احكامه بحسب عاطفته فيصدق من يذم اعداءه ويكذب من

يصف له عيوب معشوقه . فالقلب يقلب محاسن الاعداء الى مساوئ ومساوئ الاحباب الى محاسن . وقد ذكرنا ان حب الشيء يعمي ويصم .

والقلب مصدر الالهام لانه يوحي الى الخيال بابدع المعاني واجمل الاختراعات واسمى الاثار الفنية كما يوحي اليه باقبح التصورات وادناها .

د) وقد اثبتت مباحث علماء امراض النفس ان اكثر الاختلالات العقلية كالميخوليا والهذيان المزمن ناشئة عن خلل وتشويش في العاطفة ، وان اشتداد العاطفة او ضعفها يحدث في الفكر تشويشاً وان العاطفة رابطة من روابط الافكار وانها ضرورية لتعليل تداعي الافكار وتطورها .

٢ — تأثير الفكر في العاطفة . — على ان تأثير العاطفة في الفكر لا يمنع تأثير الفكر في العاطفة ولعل هذا التأثير الاخير اكثر اهمية من الاول .

١) الفكر يولد العاطفة : لقد دلت التجارب على ان الحساسية لا تنمو ولا تختلف الوانها الا اذا نما العقل واتسعت المدارك . ولو كان الطفل والرجل الابتدائي والجاهل قادرين على التفكير والتأمل والفهم لما كانت عواطفهم قليلة الاختلاف ضيقة النطاق . اضف الى ذلك ان للفكر سحراً يولد اسمى العواطف . فالتفكير والتأمل والسعي وراء الحقائق الغامضة واصطياد الافكار والكشف عن الحجب التي تستر الحقيقة عناء كل ذلك يولد في النفس لذة عظيمة .

انظر الى ما يجري في نفسك عندما تشرق الحقيقة الواضحة عليك من وراء الافكار والصور الاعتيادية الغامضة . ان طائفة من العواطف والمشاعر تنضم الى هذه الفكرة الجديدة البينة فتؤلف معها موكباً واحداً يساعد على تحقيقها . وهذه العواطف هي اساس حمية المصلحين وصبر العلماء وهيام الشعراء وسعيهم جميعاً وراء الخير والحقيقة والجمال فاذا ادركوا غايتهم اندفعوا الى نشر افكارهم بين الناس حتى انهم كثيراً ما ينقلبون الى رسل يخاطبون الناس بلغة الوحي والايمان .

ومما يؤيد ذلك ايضاً ان للمطالعة والنصائح والامثلة الواقعية تأثيراً في تصور المثل الاعلى ولهذا المثل الاعلى تأثير قوي في حساسيتنا اي في ميولنا ورغائبنا . ما اكثر الشبان الذين لم يميلوا الى الاسفار الا بعد قراءة روبنصون كروزي . وما اكثر الذين لم يعشقوا الجندية الا بعد قراءة معارك هوش ومارصو ونابليون . ان حياة بعض الاغنياء الامير كيين رغبت كثيراً من الشبان في الصناعة والتجارة .

ب) الفكر يبدل العاطفة : لا يقتصر الفكر على توليد العاطفة بل يبدلها اذا كانت موجودة . والاعتقاد ان عاطفة من العواطف مطابقة للنظام والحق والواجب يقوي تلك العاطفة ويديمها . وعكس ذلك صحيح ايضاً ، اذا اعتقد المؤمن ان في الصدقة تقرباً الى الله ازداد ميله الى فعل الصدقة ، واعتقاد بعضهم ان الصدقة تضر الفقير وصاحب المال والمجتمع البشري يضعف ميله الى التصدق . فالاعتقاد يؤثر في العاطفة فيقويها او يضعفها . ولا تعدو الميول والاهواء ان تكون ذات صيغة عقلية تبدلها كما تشاء .

وهناك حاجة طبيعية تدفع الانسان الى وضع عواطفه تحت مراقبة العقل وانتقاده . كلنا نريد ان تكون عواطفنا معقولة ونريد ان نبين اسباب حبنا وبغضائنا ، ونريد ايضاً ان ينقلب حبنا الواقعي الى حب واجب وبغضنا الواقعي الى حق فنبدل ماهو الى ما يجب ان يكون . وقد اوضحنا ذلك عند البحث في منطق العواطف .

ثم ان تأثير الفكر في العاطفة تارة يكون حسناً واخرى يكون سيئاً . فكما ان الفكر الصحيح يولد العواطف المساعدة على تحقيقه ويزيد قوة تفهمنا لما في قلبنا من العواطف الخفية ، كذلك الفكر الفاسد يجعلنا في بعض الاحيان نتخدع بالعواطف او نحتقرها . فيولد فينا قسوة القلب وهي اكثر خطراً من فساد الميول وانحطاط الأخلاق .

٣ تصنيف الحوادث العقلية

ان الحوادث العقلية متحدة بالحوادث الانفعالية وهذا ما يجعل تصنيف الحوادث العقلية صعباً جداً ومما يزيد في صعوبة هذا التصنيف امتزاج الحوادث العقلية بعضها ببعض فالذاكرة تؤثر في الادراك وتجعل تفهمنا للأشياء سهلاً ، كما ان فهم الاشياء ومعرفة روابطها المنطقية وعلاقتها بغيرها كل ذلك يساعد على الحفظ . فالاحساس والذاكرة والخيال ملكات ضرورية لا تتم افعال العقل الا بها وهي مشتبكة بحيث يصعب على العالم تحليلها .

على اننا نستطيع ان نقسم الحياة العاقلة بوجه من القسمة الى الوظائف الاتية :

١ — وظائف الكسب وهي الاحساس والادراك . لا عمل للعقل الا اذا اكتسب عناصر المعرفة من العالم الخارجي . لان العقل آلة فاذا لم يكن هناك مادة ابتدائية لم تنتج هذه الآلة شيئاً .

٢ — وظائف الحفظ ، وهي ضرورية لادخار المعرفة واسترجاعها كالذاكرة والخيال .

٣ — وظائف الانضاج . ان صور المواد المحفوظة في النفس تحتاج الى نضج . وهذا الانضاج يكون على صورتين : الانضاج العفوي والانضاج التأملي .

ا) الانضاج العفوي . وهو عبارة عن الافعال الذهنية الآتية : تداعي الافكار والخيال المبدع والتجريد والتعميم . ان تداعي الافكار يحصل بصورة عفوية لان الافكار يتصل بعضها ببعض وتؤلف زمراً خاصة من غير ان يكون للارادة فيها أثر والخيال المبدع يحدث ايضاً بصورة عفوية لان العالم لا يدري كيف تم له الكشف عن الحقيقة ولا يعلم الشاعر من اين اتاه الوحي . والتجريد والتعميم فعلان عفويان لاننا كلما رأينا اشياء متشابهة جردنا منها معنى كلياً ينطبق عليها كلها من غير ان يكون للتأمل عمل في ذلك .

ب) الانضاج التأملي . ان تأليف الافكار لا يحدث بصورة عفوية فقط بل يحصل ايضاً بصورة ارادية فكلما صادفنا في حياتنا مسألة من المسائل المهمة ورغبنا في ان نجد لها حلاً ، لم يرضنا اتصال افكارنا بعضها ببعض على الوجه العفوي بل اردنا ايضاً ان نقود افكارنا بانتظام ونرتبها ترتيباً منطقياً فنحذف بالارادة والتأمل كل ما ليس له علاقة بتلك المسألة ونحتفظ بالافكار الضرورية المؤدية الى النتيجة وهذا الفكر المنظم ينقسم الى الانتباه الارادي والحكم والمحاكمة . ثم ان البحث في المحاكمة يكشف لنا عن قوانين الفكر العامة كمبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية . وتسمى هذه المبادئ بالمبادئ المديرة للمعرفة .

ويمكننا ان نلخص ما تقدم على الوجه الآتي :

١ — اكتساب المعرفة : الاحساس والادراك

٢ — حفظ العناصر المكتسبة : الذاكرة

٣— انضاج المعرفة :
- ١ — الانضاج العفوي : تداعي الافكار . الخيال التجريد والتعميم
- ٢ — الانضاج المنطقي : الحكم والمحاكمة . المبادئ المديرة للمعرفة



الفصل الاول

الاحساس

١ — تعريف الاحساس وشرائطه

الاحساس حادثة نفسية اولية ، وهو اما ان يكون انفعاليا ، واما ان يكون عنصراً من عناصر الحياة العقلية · وقد بحثنا في الاحساس الانفعالي (ص ٢١٢) وقلنا انه انفعال نفسي لاذ او مؤلم ينشأ عن تبدل عضوي · ونريد الآن ان نبحث في الاحساس من حيث هو عنصر عقلي اي من حيث هو اساس الادراك والتصور

١ — **المؤثر والاثر والاحساس** ·— ان العوامل الخارجية التي توثر في جسدنا تحدث فيه تبدلا عضويا · ثم ينتقل هذا التبدل العضوي الى الشعور ·

ا) اذا استثنينا الاحساس الداخلي الذي يدل على حالة عضوية داخلية كان كل احساس حالة نفسية بسيطة تحدث عن تاثير خارجي في جسدنا · هذا العامل الخارجي قد يكون ميكانيكيا (ضغط او صدمة) او طبيعيا (حرارة او صوت او نور) او كيميويا (رائحة او طعم) او كهربائياً ونحن نسميه « مؤثراً »

ب) ثم ان الاحساس يقتضي بعض الشروط الفيسيولوجية : (١) ان المؤثر يحدث في الحاسة تبدلا نسميه بالطابع او الاثر · لا تزال حقيقة هذا الاثر مجهولة · الا ان العلماء يقولون ان التبدل الذي يحدث في حاسة البصر هو كيماوي ومهما يكن من امر هذا الاثر فان العلماء قد عينوا لكل حاسة حداً اكبر وحداً اصغر مثال ذلك ان حاسة السمع لا تدرك في الثانية الا عدداً محدوداً من الامواج · فاذا كان عدد الامواج في الثانية اكثر من ٣٤٠٠٠ او اقل من ١٦ لم تسمع الاذن

شيئاً ٠ فهناك اذن حد اكبر وحد اصغر لكل محسوس٠ ويمكن ان يقال ان هذا الحد يختلف بحسب الاشخاص ، ويختلف في الشخص نفسه بحسب الظروف والاوقات٠ (٢)— ثم ان الاحساس يقتضي ان ينتقل هذا الاثر الواقع على الاطراف الى المراكز العصبية ٠ واختلف العلماء في طبيعة نقل العصب لهذا الاثر ٠ فهل هو حركات اهتزازية شبيهة بالتيار الكهربائي ام هل هو تفاعل كيماوي ينتقل شيئاً فشيئاً من الاطراف الى المراكز العصبية ؟ ان علماء اليوم يميلون الى قبول هذا الرأي الاخير لان سرعة التيار العصبي هي ٣٠ متراً في الثانية وهي بطيئة جداً اذا نسبت الى سرعة التيار الكهربائي ٠ (٣)— ثم ان الاحساس يقتضي ايضاً ان يكون هناك مراكز تنتقل اليها الآثار العصبية ٠ وقد بين العلماء ان في المخ مراكز حسية معينة تنتهي اليها الآثار العصبية ٠ ولا احساس الا اذا وصل التأثير الى تلك المراكز ، لان المخ هو مركز المجموع العصبي٠ فمن هذه المراكز مركز البصر ومركز السمع ومركز اللمس ومركز الشم وهي تقلب التبدل العصبي الى احساس٠

ج) فما هو الاحساس ؟ الاحساس حادثة نفسية اولية تعقب انتقال الاثر العصبي من الاطراف الى المراكز الحسية او هو صدى التبدلات الجسدية وانعكاس آثارها في الشعور

٢ — **الاحساس والادراك** ٠ — والاحساس غير الادراك ٠ لان الادراك حادثة نفسية مركبة اما الاحساس فحادثة اولية بسيطة ٠ انظر الى الاشياء ، انك تجد لكل منها محلا في العالم الخارجي وتجد لكل منها بعداً يختلف عن الآخر وتدرك لكل شيء معنى فاذا نظرت الى الافق عند المساء ورأيت قرصاً من النور احمر اللون ورأيته يتقرب من الجبل قلت هذا غروب الشمس ٠ ثم انك تشعر بان هذا الشيء مستقل عن شخصك وان له حقيقة خارجية ٠ وليست هذه العناصر المقومة للادراك متولدة مباشرة من الاحساس لان الادراك يقتضي الاحساس بالشيء ويقتضي شيئاً من التجربة والذاكرة والحكم وغير ذلك من الافعال الذهنية ، فرؤية قرص

النور فوق الجبل تجعلني ادرك معنى غروب الشمس اما الطفل فقد يرى ما ارى ولكن من غير ان يدرك شيئاً . فالاحساس حدس بسيط والادراك حادثة نفسية مركبة تقتضي عملاً ذهنياً عظيماً .

٢ – وجوه الاحساس المختلفة

لما كان الاحساس حادثة نفسية بسيطة كان من الخطأ تحليله الى عناصر ثانية كما فعل سبنسر لان البسيط لا جزء له . الا اننا نستطيع ان نبحث في صفات الاحساس من وجوه مختلفة .

١ – الاحساس يقتضي شيئاً من الفاعلية ويستلزم بعض الحركات، كحركة العين عند النظر الى الاشياء . وهو مولد للحركة . فقد اثبت (فره) ان ازدياد شدة المؤثر الحسي يضاعف القوة المحركة واثبت ايضا ان للالوان درجات مختلفة في التأثير فالاحمر اشدها توليداً للحركة والبنفسجي اقلها تأثيراً . ولا غرابة في ذلك لان طاقة امواج النور تتناقص بحسب ترتيبها الطبقي من الاحمر الى البنفسجي .

٢ – وللاحساس وجه انفعالي لانه اما ان يكون ملائماً واما ان يكون منافياً .

٣ – ثم ان الاحساس عنصر من عناصر الحياة العاقلة لانه حدس مباشر نطلع به على صفات الاجسام الخارجية من لون ورائحة وطعم وغير ذلك .

ظن بعض علماء النفس ان العنصر الانفعالي والعنصر العقلي في الاحساس متناسبان عكساً ، اي كلما ازداد العنصر الانفعالي قل العنصر العقلي ، ولكننا اذا استثنينا الاحساسات الداخلية والاحساس باللذة والالم لم نجد هذه النسبة صحيحة تماماً لان احساس الذوق مثلا قوي العنصر الانفعالي ولكنه يدل في الوقت نفسه على الاشياء الخارجية .

٤ – نوع الاحساس . – لكل احساس كيفية خاصة فهو اما ان يكون

بصريا واما ان يكون سمعيًا واما ان يكون لمسيًا الخ ..

٥ — مدة الاحساس . — لا يزول الاحساس مباشرة بعد زوال المؤثر بل يبقى في الشعور مدة من الزمان ، ولولا بقاء الاحساس في الشعور لما ولد دوران جذوة النار هالة من النور ولا رأيت الصور متحركة على اللوحة الفضية ، ان بقاء الاحساس على هذه الصورة يولد كما سنرى (١) شعورنا بهويتنا وديمومتنا . ولقد اثبت علماء النفس ان مدة الاحساس البصري هي $\frac{1}{5}$ او $\frac{1}{8}$ من الثانية

٦ — شدة الاحساس . — ثم ان دوام الاحساس يدعو الى تغير شدته . فقد يكون الصوت ضعيفًا وقد يكون عاليًا ثم يتغير . الا ان هذا الاختلاف في شدة الصوت ليس ناشئًا عن اختلاف في الكمية بل عن اختلاف في الكيفية ، ومعنى ذلك ان هذا الاحساس الشديد لا يختلف عن ذلك الاحساس الضعيف بعدد اجزائه ومادته بل يختلف عنه بصفات جديدة من الصعب ارجاعها الى نسب رياضية (٢)

٣ . — انواع الاحساس

لنذكر الآن انواع الاحساس على سبيل التصنيف ، ثم لنشتغل ببيان حال كل منها . ان القدماء لم يعرفوا من الحواس الا خمسًا وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ولكن المتأخرين كشفوا عن اعصاب حسية جديدة فقسموا اللمس الى اربع او خمس حواس مختلفة ووجدوا في الاذن حاسة جديدة سموها حاسة التوازن ، وهكذا فان عدد الحواس اصبح عند المتأخرين عشرة على الاقل . ولنبحث الآن في كل من هذه الاحساسات على حدته .

١ . — **الحس المشترك** (٣) . — ويدعى ايضًا الحس الباطني او الحس الداخلي

---

(١) راجع مبحث الشخصية (٢) راجع الفصل الاول ص — ٥١ (٣) لا يدل هذا الاصطلاح عندنا على ما كان يدل عليه عند القدماء فقد كان الحس المشترك عند الاقدمين قوة باطنية تدرك المحسوسات مبصرة و مسموعة وملموسة وغيرها في حالة واحدة وهذا المعنى قريب مما نسميه اليوم ادراكا

وهو يتولد من تبدل في احوال الجسم وعلى الخصوص في العضلات والاعصاب والجهاز الهضمي والجهاز التنفسي واعضاء الدورة الدموية . فنطلع بواسطته على تعب الاعضاء وانحطاط الاعصاب والجوع والعطش وضيق الصدر والاختناق وانقباض القلب وحمى الاحشاء وغير ذلك من الاحساسات وقد سمي ايضاً بالحساسية العامة « Cénesthésie » لانه مشترك بين جميع الاعضاء . وهو اقرب الى الانفعال منه الى التصور ولذلك كان من الصعب معرفة حقيقة الاعضاء الباطنة .

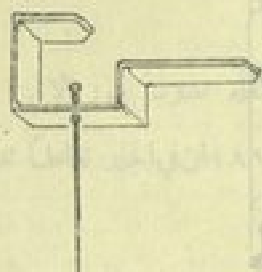
ان انماء هذه الحاسة ليس ضروريا لانه يولد كثيراً من الاوهام . نعم ان نمو الحس الباطني يجعل الانسان يصف تبدلات اعضائه الباطنية وصفاً دقيقاً ، ولكننا لسنا بحاجة الى هذا الوصف ، لان المريض يستطيع ان يعرف ما يجري في داخله فيصف ذلك للطبيب وصفاً محكماً . حتى ان بعض الامراض العصبية يكون مصحوبا بحالة يسمونها الرؤية الباطنية او رؤية النفس (Autoscopie) .

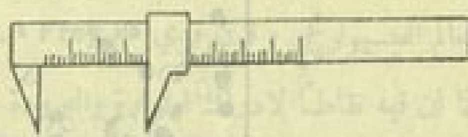
واذا كثر اهتمام الانسان باحساسه الباطني ازدادت اوهامه وظن نفسه مريضا وسم حياته بخوفه مما يبدو له من علائم مرضه الخيالي .

٢ — **اللمس** — اللمس اول الحواس ولا بد منه لكل حيوان . والامور التي تلمس هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والضغط والثقل والخفة والصلابة واللين واللزوجة والهشاشة . ولكن العلماء اخرجوا امور الحرارة والبرودة من الملموسات وعينوا لها حاسة خاصة . فاللمس اذن حاسة مركبة تحتوي على عناصر مختلفة وهو كما قلنا اول الحواس لان آلته اعصاب منتشرة في كل نواحي البدن ويمكننا ان نعتبر كل حاسة من الحواس نوعاً من انواع استحالة الاعصاب فالبصر حالة من احوال اللمس لان عصبه يتأثر بملامسة امواج الصوت . ولذلك قال العلماء ان اللمس حوض تتولد منه جميع الحواس ، ولعل التطور لم يولد بعد جميع الحواس الكمنة في البدن .

ان قوة اللمس ناشئة عن كثرة انتشار العصب في البدن فكلما كان العضو اكثر عصباً كانت قوة اللمس اشد . مثال ذلك ان اطراف الاصابع اشد احساساً من

الساعد، والساعد اكثر احساساً من الظهر . والعلماء يقيسون قوة حاسة اللمس بواسطة بيكار (ويبر) او بواسطة الاستزيومتر «شكل — ٣٢»





«٢» «١»

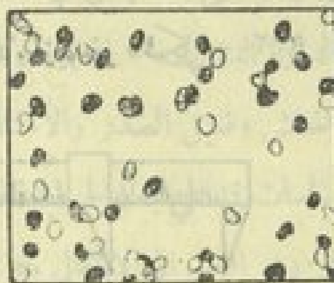
(شكل — ٣٢)

١ — آله لقياس عتبة الاحساس وسعته . ٢ — استزيومتر ذو ديوس

ان نمو الاحساس بالخشونة والملاسة ليس ضروريا لكل انسان ، بل هو ضروري لتجار الاقمشة والورق لان اصحاب المطابع يفرقون بين الورق الخشن والورق الاملس ويفرق التجار بين الاقمشة الصوفية والاقمشة القطنية .

وربما قيل ان كل ماله لمس فله في ذاته حركة . وهذا الامتزاج بين الحركة واللمس يجعل مفارقة اللمس للعناصر العضلية المحركة صعباً جداً، الا ان الاحساس بالخشونة والملاسة لا يقتضي الحركة . وخير طريقة لتربية اللمس ان يجمع بينه وبين الاحساس العضلي لان هذا الاحساس الاخير هو خير واسطة لاتقان الصناعات اليدوية .

٣ — حاسة الحرارة والبرودة . — كان القدماء يقولون ان حاسة اللمس تدرك امور الحرارة والبرودة ولكن علماء اليوم اثبتوا ان لامور الحرارة والبرودة حاسة خاصة مستقلة عن حاسة اللمس . وذلك انك اذا نبهت بعض اطراف البدن بمؤثرات دقيقة وجدت ان الحساسية ليست منتشرة في جميع اجزائه على السواء ، وان هناك نقاطاً منفردة تشعر بالحرارة والبرودة والثقل والضغط والالم وان نقاط الحرارة مختلفة عن نقاط البرودة ونقاط الضغط فاذا اردت ان تعين نقاط البرودة المس بعض النقاط العارية من الشعر (كظهر اليدين السبابة والابهام) فتشعر اولا باللمس . ثم تشعر بعد قليل ببرودة شديدة (شكل — ٣٣)



(شكل —٣٣)

نقاط الضغط والحرارة والبرودة (نقاط الضغط سوداء ونقاط البرودة بيضاء اما النقاط الاخرى فهي نقاط الحرارة)

وقد اثبت (شارل ريشه) استقلال حاسة الحرارة والبرودة عن حاسة اللمس بتجربته المعروفة وذلك انه حقن ضفدعة بقليل من الستربكنين فضاعف احساسها اللمسي وافقدها احساس الحرارة(١) ، وهذا يدل على ان هاتين الحاستين آلتين مختلفتين .

ان حاسة الحرارة والبرودة لاتطلعنا على حرارة الاجسام الخارجية وبرودتها الا بصورة اضافية لان حرارة الاجسام تابعة لحرارة البدن ، فقد يكون الشيء حاراً وقد يكون بارداً الا ان حرارته اضافية لانك لاتطلع عليها الا بواسطة البدن فعلى الانسان ان يشك اذن في هذه الحاسة لان البدن ليس مقياسا للحرارة

٤ — حاسة الالم . — قلنا عند البحث في شروط اللذة والالم (ص — ١٨٧) ان العلماء يقررون وجود حاسة خاصة يطلقون عليها اسم حاسة الالم . ويمكننا تلخيص ادلتهم على الوجه الاتي :

١ . — ان الاحساس بالالم متأخر عن الاحساس باللمس والحرارة والبرودة وهذا يدل على استقلال احساس الالم عن هذين الاحساسين .

٢ . — يمكن فصل احساس الالم عن احساس اللمس بحقن الجلد ببعض المواد فاما ان يزول الاحساس بالالم ويبقى احساس اللمس واما ان يزول احساس اللمس

(١) راجع الفصل الرابع من الكتاب الاول . ص — ١١٦

ويبقى احساس الالم . وكل من هذين المثالين يدل على استقلال احساس الالم عن غيره من الاحساسات التي في البدن

٣ . — ان للاعصاب الحسية في الادمة اطرافاً مستقلة تدرك امور الالم . وقد اثبت العالم الفيسيولوجي « فون فري .. Frey » سنة ٨٩٤ ان في الجلد نقاطاً تدرك الالم كما ان فيه نقاطاً لادراك الحرارة والبرودة

٤ . — **حاسة الحركة** . — وهي الحاسة التي نطلع بها على حركات اعضائنا واوضاعها . والحركة اخت اللمس او هي كما قال بعضهم اخت جميع الحواس، وهي اما ان تكون حركة انتقال من مكان الى مكان ، واما ان تكون حركة انقباض وانبساط للاعضاء . مثال ذلك حركات اليد والرجل والاصابع ، انك تطلع عليها بحاسة الحركة . فسواء أكانت الحركة ارادية ام غير ارادية فانا نطلع عليها بغير اللمس ونشعر مثلا بانبساط اصابعنا وانقباضها عن طريق المفاصل . وقد زعم بعضهم ان العضلات هي آلة الاحساس بالحركة ، ويشبه ان تكون العضلات هي مركز الاحساس بالتعب والتقبض والتقلص والتشنج لانها تحتوي على بعض الاعصاب الحسية ، ولكنها لا تنفرد وحدها باحساس الحركة . ان في المفاصل واغلفتها اعصابا حسية تجعلنا نشعر ايضاً بالحركات الانفعالية التي لا تقتضي جهداً ارادياً فللحس العضلي شأن في الحركات الارادية لانها تقتضي جهداً عضلياً، اما الحركات التي تنشأ عن سبب خارجي فآلتها اعصاب المفاصل واوتار العضلات . وجملة القول ان العلماء يسمون هذه الاحساسات عضلية كانت او مفصلية حاسة الحركة (Sens Kinesthésique) . فحاسة الحركة اذن هي آلة الاطلاع على الجهد والتعب والتشنج والمقاومة . وفرقوا بين الاحساس بالمقاومة والاحساس بالضغط لان الاول تابع لحاسة الحركة اما الثاني فتابع لحاسة اللمس .

تختلف الحركات بحسب الاعضاء وعدد العضلات المتحركة وقوتها وتعبها ثم تختلف ايضاً بحسب جهة الحركة ومدتها وشدتها .

اذا طويت ساعدي احسست بحركة في جهة المرفق ، واذا قبضت سبابتي كمن يريد ان يضغط زناد بندقية احسست بتعب حادث عن تأثر المفاصل

لحاسة الحركة تأثير عظيم في تشكل معنى المكان ولا مجال لذكر هذا التأثير هنا لاننا سنعود اليه في مبحث الادراك · ولنقتصر الآن على بيان اهمية هذه الحاسة من الوجهة العملية · ان لهذه الحاسة تأثيراً في اتقان الالعاب الرياضية والصنائع اليدوية · انظر الى لاعب السيف كيف يحرك يده وهو يضرب خصمه · انه يعرف درجة انحناء ساعده من غير ان ينظر اليه · ثم انظر الى الزالج على الجليد كيف يدفع رجله الى الامام · انه يعرف اوضاع نعله واتجاهه ويعرف كيف يقرب رجليه وكيف يبعدهما وكيف يضغط بهما نعله ، ان مركز جميع هذه الاحساسات هو مفصل الكعب فوق القدم ·

اذا كانت حاسة الحركة غير نامية في الانسان كان صاحبها اهلا لان يكون حداداً او حطابا لا ان يكون جراحاً او طبيب اسنان ·

٦ — **حاسة التوازن** · — آلة هذه الحاسة الاذن الداخلية ، وهي تحتوي على الاقسام الآتية : (١) المجاري النصف الدائرية وهي ثلاثة : المجرى الاعلى والمجرى الامامي والمجرى الافقي · فالمجرى الاعلى عمودي من الامام الى الوراء والمجرى الامامي عمودي ايضاً ولكنه عرضاني من اليمين الى اليسار ثم المجرى الافقي وهو من الامام الى الوراء كالمجرى الاعلى · (٢) القريبتان اللتان تحتويان على بلورات كلسية ناعمة تدعى (اوتوليت) (٣) الحلزون وتنتهي اليه اطراف العصب السمعي ·

لم يعرف العلماء وظيفة هذه الاقسام الا في الايام الاخيرة ، حينما شاهدوا ان فسادها لا يحدث خللا في السمع بل يحدث خللا في حركات الحيوان فيصاب بدوار ويسقط الى الامام او الى الوراء · وقد اثبتت التجربة اليوم ان توازن الحيوان تابع للمجاري الدائرية والقريبتان ، وهي آلة التوازن · والعصب الحسي الذي ينتهي اليها

يتصل بالمخيخ وهو مستقل عن العصب السمعي ٠ ثم ان (سيون) (١) اثبت ان قطع المجاري الافقية في الضفدعة يجعلها تسبح على خط مستقيم وان قطع المجاري العمودية يجعل الضفدعة تقفز بارتجاج

ان اعضاء التوازن تطلعنا على كل تغير في اوضاع الرأس ومجموع الجسد، وبالرغم من ان امور التوازن تكون مختلطة بامور الحركة واللمس فاننا نستطيع فصلها بسهولة ٠ قال ايبنغوس : « اذا درت على عقبك وانت مغمض العينين عدة مرات ثم وقفت فجأة ، احسست بعد وقوفك انك تدور في الجهة المخالفة ٠ ان هذا الاحساس متولد من المجاري الدائرية لان السائل الموجود في المجرى الافقي يدور برهة بعد الوقوف الفجائي فيؤثر دورانه في اعصاب الحس وتحدث هذه الاعصاب احساساً مخالفاً للاول ٠ واذا درت بسرعة حول دائرة كبيرة كما تدور احصنة الخشب في الدوّارة شعرت بميل الى الخروج من الدائرة ، واذا صعد بك الرافع ثم وقف فجأة شعرت بميل الى النزول ٠ ان هذه الاحساسات ناشئة عن اعضاء التوازن (٢) »

من الصعب تربية حاسة التوازن ، الا ان بعض الحرف ينمي هذه الحاسة بصورة عفوية كحرفة البناء والنجار او البهلوان ٠ ان فساد اعضاء التوازن يحدث دواراً ويولد مرض الخوف من الفضاء (Agoraphobie) ، وهو يمنع المريض من السير وحده لانه يخاف من الفضاء فيستند الى الجدار حذراً من الوقوع في منتصف الطريق ٠

٧ ٠ — **الذوق** ٠ — ان احساس الذوق احساس مبهم ٠ نعم ان العلماء حاولوا تصنيف الطعوم ولكنهم لم يأتوا بشئ مقنع ٠ فمما ذكره ايبنغوس اننا اذا جردنا احساس الذوق من امور اللمس والروائح امكن تقسيم امور الذوق الى اربعة طعوم اساسية

(١) سيون (Elie de cyon) — الاذن عضو التوازن في الزمان و المكان
«L'oreille, organe d'orientation dans le temps et l'espace»

(٢) ايبنغوس : مختصر علم النفس ص — ٧٤ ، ٧٥

وهي : الحلاوة والحموضه والملوحة والمرارة ٠ ولكن التجربة لم تؤيد بعد هذا التصنيف ٠

ان نمو حاسة الذوق ليس ضرورياً لكل انسان بل هو ضروري للطاهي وبائع الخمر وغيرهما من ارباب الحرف الخاصة لان الحكمة تقتضي ان يحسن الانسان انتخاب الاطعمة النافعة لا الاطعمة اللذيذة ٠ وربما كان الانسان دون الحيوان في معرفة الطعام النافع لجسمه ، لانه كثيراً مايسم صحته بالكحول والتوابل القوية فمن الضروري اذن تعويد حاسة الذوق التلذذ بالاطعمة النافعة ، وخير للانسان ان يخشوشن ويزهد في طعامه من ان يكون دقيق الذوق صعب القناعة

على ان حاسة الذوق ايقظت فاعلية الانسان فجعلته يبحث عن المواد الغذائية في المناطق البعيدة لفقدانها في ارضه ، فازدادت المبادلات وتقدمت الزراعة والصناعة والتجارة واتسعت علائق الناس بعضهم ببعض ٠

٨ ٠ — **الشم** ٠ — واما الشم فانه وان كان الانسان ابلغ حيلة في التشمم من سائر الحيوانات فان رسوم الروائح في نفسه رسوم ضعيفة لانه يمشي منتصباً فلاتتأدى الروائح اليه الا بعد ان تنتشر وتضعف ٠ ولذلك كان مايصل منها الى الحيوانات فوق مايصل الى الانسان بكثير لان الحيوانات تبحث عن غذائها في الارض فتبقى آلات الشم عندها قريبة من المشمومات ويصبح بذلك ادراكها للروائح قوياً جداً وبالرغم من اقتران الروائح بالطعوم فان الانسان كما قلنا ابلغ حيلة في التشمم والتنشق فيستطيع بذلك ان يفرق بين الروائح ويطلع بها على حالة الهواء الذي يستنشقه ويعرف اجزاء الروائح الصغيرة الموجودة في التبغ والمسك والكافور فآلة الشم اذن آلة تحليل كيماوي لايستغنى عنها في معرفة تركيب بعض الاجسام وخواصها ٠

٩ ٠ — **السمع** ٠ — المسموعات قسمان : ضجة وصوت ٠ فالضجة تحدث عن اهتزازات غير منتظمة والصوت يحدث عن امواج منتظمة ٠ ان علماء الطبيعة يفرقون

بين الاصوات بحسب الارتفاع والشدة والجرس . فالارتفاع ينشأ عن عدد الامواج والشدة تنشأ عن سعتها . اما الجرس فينشأ عن اختلاف الاصوات الفرعية التي تصحب الصوت الاصلي فصوت الره يختلف مثلا عن صوت الدو بارتفاعه والره في العود ليست كالره في الكمان لاختلاف الاصوات الفرعية في كل من هاتين الآلتين ولذلك كان جرس العود مخالفاً لجرس الكمان .

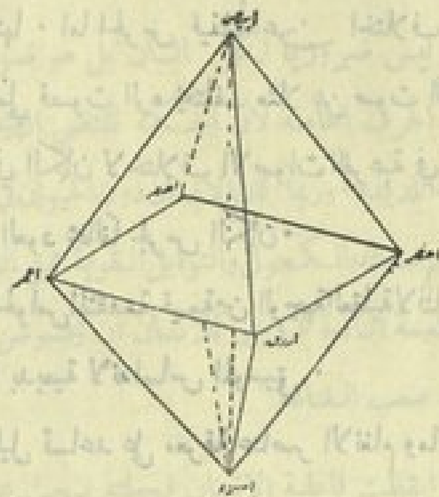
والسمع اكثر الحواس المتقدمة قيمة من الوجهة العقلية لاننا بواسطته ندرك الكلام وبه نتفاهم وهو حاسة بديعية لانه اساس الموسيقى .

والسمع آلة تحليل تساعد على معرفة عناصر الانغام وما تحتوي عليه من اصوات آلات واصوات طبيعية

ومن السهل تربية هذه الحاسة بالغناء والموسيقى والتسميع والقراءة بصوت عال . ومما يجب ان يتعوده الاطفال سماع الاصوات الدقيقة ، لان شدة الاصوات قد تصم آذانهم . وخير تربية للسمع ان تعود الاذن ادراك الاشياء باصواتها المختلفة فتفرق بالسمع بين السيارة والطيارة مثلا وتعين جهة الجسم المقروع وبعده وحركته . ان السمع طبيعي ، ولكن الاستماع امر كسبي .

١٠ . — **البصر** — بالبصر ندرك الاشكال والالوان . والالوان التي تدركها العين كثيرة حتى لقد قال بعضهم انها تبلغ المليون وبالرغم من كثرة الالوان فاننا نرجعها الى اجناس اصلية ونفرق بينها بحسب نوعها ودرجة اشباعها ووضوحها . ويمكننا ان نبين ذلك بالشكل الآتي . (شكل — ٣٤)

لنتصور مثمناً مجسماً ولتكن الالوان الاصلية موزعة على سطحه كما ترى في الشكل ولتكن لهذه الالوان التي على سطح المثمن اعظم درجة في الاشباع فكلما تقربت من المركز قلت درجة اشباع الالوان حتى تنتهي الى الرمادي . وليكن وضوح الالوان تابعاً للمحور العمودي المار بالاسود والابيض فالاسود اكثر الالوان ظلمة والابيض اكثرها وضوحاً . ان ترتيب الالوان على هذه الصورة الوهمية يوضح لنا



(شكل — ٣٤)

(الدالتونيزم)(١) وهي مرض الالوان · المصاب بهذا المرض لايرى بعض الالوان فلا يفرق مثلا بين الاحمر والاخضر ، (يرى الاحمر اسود والاخضر رمادياً واضحاً) واذا اردنا ان نبين ذلك في الشكل قلنا ان المصاب بالدالتونيزم لايرى من الالوان الا ماهو على المستوى العمودي المحدود بالابيض والازرق والاسود والاصفر ·

ثم اننا بالبصر ندرك الاشكال ، ولذلك قيل ان حاسة البصر حاسة هندسية · وهي اكثر الحواس قيمة من الوجهة العقلية لانها تمتاز على غيرها بفهم الاشكال والمسائل العلمية · لم يصبح مبحث الصوت علماً ثابتاً الا عندما استطاع العلماء رسم امواج الصوت على اسطوانة سوداء · وهكذا صار بوسع العلم ان يقيس الحوادث ويرسم اشكالها ويدرس خواصها · فالبصر احسن آلة للعلم · ولولاه لما تكاملت الهندسة ·

يظهر لك مما تقدم ان لتربية حاسة البصر طرائق مختلفة فاما ان تربي حاسة الالوان واما تربي حاسة الاشكال · ولذلك انقسم المصورون الى قسمين فمنهم من يرى في الطبيعة الواناً ومنهم من يرى اشكالا · لقد كانت الطبيعة في عيني (دولاكروا)

---

(١) نسبة الى العالم الانكليزي دالتون Dalton

بقعاً من الالوان فقط وكانت في عيني (انفو) مركبة من خطوط واشكال مختلفة. ان ادراك النور يسبق ادراك الالوان فالطفل يحس بالنور قبل ان يفرق بين الالوان. وتصاوير الانسان الاول التي وجدت في الكهوف لاتحتوي على اللون الاخضر واللون الازرق بل تحتوي على الاحمر والاسود ومركباتهما ولست تجد في العهد القديم وفي كتب هوميروس ذكراً للاخضر والازرق. واكثر الناس لا يدركون من الالوان الا عدداً محدوداً ويكفيهم ان يعرفوا الالوان الاساسية، اما معرفة الاشكال فهي ضرورية لكل انسان. ليس كل انسان كمال السجاد محتاجاً الى معرفة الفين او ثلاثة آلاف لون ولكن كل انسان مضطر الى تقدير ابعاد الاجسام ومسافاتها ومعرفة مساواة الخطوط والزوايا او عدم مساواتها ومن السهل تعويد العين ادراك الاشكال والمسافات ببعض الالعاب التربيوية. والرسم يقوي ادراك العين كما ان الموسيقى تقوي حاسة السمع.

٤٠ — نواميس الاحساس العامة

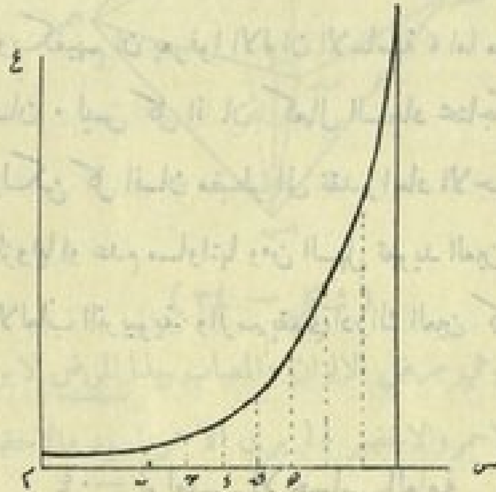
نواميس الاحساس ثلاثة: ١ — النواميس الحكمية ٢ — النواميس الفيسيولوجيه، ٣ — النواميس النفسية. فالحكمية تعين علاقة الاحساس بالموثر والفيسيولوجية تعين علاقته بالاثر العضوي، اما النفسية فتعين علاقة الاحساس بغيره من الحوادث النفسية.

ا — النواميس الحكمية (بسيكوفيزيك)

١ — عتبة الشعور. — لايحدث الموثر احساساً الا اذا بلغ من الشدة درجة ما. فنحن لانسمع صوت طيران الذبابة، ولانرى ضوء الشمعة البعيدة لان لكل احساس حداً اكبر وحداً اصغر وقد اثبت العلماء ان اصغر مدرك لحاسة السمع هو ١٦ موجة في الثانية وان اكبر مدرك لحاسة البصر هو ٧٦٠ تريليون في الثانية وهي امواج البنفسجي العالية. ثم عين العلماء اصغر مدرك واعظم مدرك لحاسة اللمس، فالحواس لاتدرك جميع المؤثرات

بل تدرك منها ماهو محصور بين هذين الحدين ٠

٢ ٠ — قوانين فيبر وفيشنر (١) ٠ — الغاية من هذه القوانين بيان علاقة الاحساس بالمؤثر ٠ ان الاحساس حادثة نفسية ، وكل حادثة نفسية لاتقاس مباشرة ٠ ولكن فيشنر اراد ان يقيس الاحساس بالمؤثر كما يقاس البرج العالي بظله فاستند الى قانون فيبر الذي أوضح نسبة الاحساس الى المؤثر الخارجي ٠



(شكل — ٣٥)

قانون فيبر : الخط البياني يمثل تغير شدة المؤثر ونسبته الى المحسوسات الصغرى

م ع = المؤثر ، م س = الاحساس

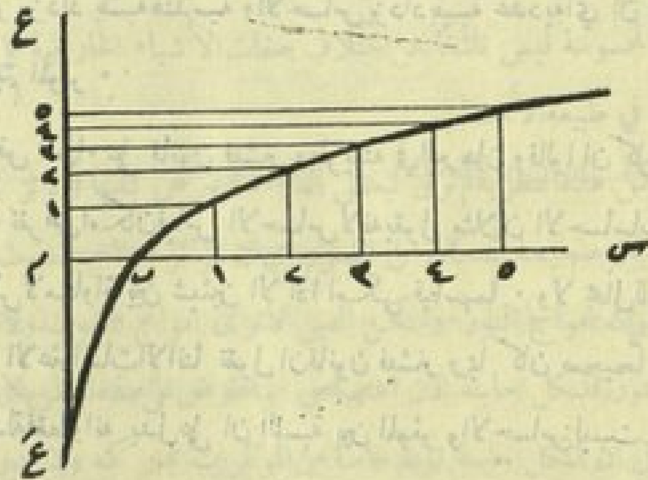
لاحظ (فيبر) اولا ان المؤثر متصل وان الاحساس منفصل ٠ فاذا كان في يدك سطل من الماء واضفنا اليه كمية غير محسوسة لم تشعر بازدياد الوزن ٠ لان ازدياد المؤثر لايحدث بالضرورة تغيراً في الاحساس ٠ لايتبدل الاحساس الا اذا ازداد المؤثر زيادة محسوسة ٠ وقد اثبت فيبر ان هذه الزيادة تختلف بحسب كمية المؤثر ، وان نسبتها الى المؤثر السابق ثابتة (قانون فيبر) ٠ مثال ذلك انه اذا كان الوزن الذي في يدي ١٧٠ غراماً فالزيادة التي تحدث تغيراً في الاحساس هي ١٠ غرامات واذا كان الوزن ١٧٠٠ ؛ كانت الزيادة الضرورية لتغير الاحساس ١٠٠ غرام ، فنسبة الزيادة الى المؤثر السابق نسبة ثابتة وهي

(١) ويبر Weber (١٧٩٥ - ١٨٧٨) وفيشنر Fechner (١٨٠١ - ١٨٨٧) ٠ كلاهما استاذين في جامعة ليزيغ

في مثالنا هذا $\frac{١}{١٢}$ ويسمى الفرق بين الاحساس اللاحق والاحساس السابق بالمحسوس الاصغر
وبالرغم من ان التجربة لم تؤيد بعد جميع ملاحظات فيبر فان فيشنر اعتبرها حقيقة علمية ثابتة واستخرج منها موضوعتين بنى عليهما قانونه .

فالموضوعة الاولى تقول ان المحسوسات الصغرى متساوية ومعنى ذلك ان الفرق بين الاحساس الحادث عن ١٧٠ غراماً والاحساس الحادث عن ١٨٠ غراماً معادل للفرق بين الاحساس بـ ١٧٠٠ غرام والاحساس بـ ١٨٠٠ غرام . وفي الحق انك اذا اضفت الى الـ ١٧٠ غراما ٩ غرامات فقط لم تشعر بتبدل في الاحساس وكذلك اذا اضفت الى الـ ١٧٠٠ غرام ٩٩ غراما . لا يتبدل احساسك بوزن الـ ١٧٠ غراما الا اذا اضفت اليها ١٠ غرامات فهذا المحسوس الاصغر الذي تشعر بـه عند انتقالك من ١٧٠ الى ١٨٠ معادل للمحسوس الاصغر الذي تشعر به عندما يزداد المؤثر من ١٧٠٠ الى ١٨٠٠ اي ان نسبة ١٠ الى ١٧٠ كنسبة ١٠٠ الى ١٧٠٠

والموضوعة الثانية تقول ان كل احساس من الاحساسات ينحل الى عدد معين من المحسوسات الصغرى المتساوية .



(شكل — ٣٦)

قانون فيشنر : الخط البياني يمثل شدة الاحساس ونسبته الى تغيرات المؤثر المتساوية
م ع = الاحساس ، م س = المؤثر

من السهل علينا الان ان نجد العلاقة الرياضية الموجودة بين الاحساس والموثر فاذا سمينا الاحساس س والموثر م ، كانت النسبة بينهما على الوجه الآتي

$$\text{م} \qquad \text{س}$$

$$\text{م} + \frac{\text{م}}{١٧} \qquad ٢\text{س}$$

$$\text{م} + \frac{\text{م}}{١٧} + \frac{\text{م} + \frac{\text{م}}{١٧}}{١٧} \qquad ٣\text{س}$$

اي ان الموثر م لا يحدث احساساً ثانياً معادلا للاحساس الاصغر س الا اذا اضفنا اليه $\frac{١}{١٧}$ من مقداره الاول . فاذا دققنا في الموثر وجدناه يزداد بنسبة هندسية لان كل حد من حدود الموثر مساو لحاصل ضرب الحد الاول في القاعدة $١ + \frac{٦}{١٧}$ اما الاحساس فيزداد بنسبة عددية . ومن هنا استخرج فيشنر قانونه القائل : الموثر يزداد بنسبة هندسية والاحساس يزداد بنسبة عددية اي ان الاحساس يساوي لوغاريتم الموثر .

وقد اعترض العلماء على قانون فيشنر وطريقته في البرهان وقالوا ان كل موضوعة من موضوعتيه تفرض امكان قياس الاحساس لانه يقول مثلا ان الاحساسات الصغرى متساوية ولكن لا مساواة بين شيئين الا اذا امكن قياسهما . ولا مجال للبحث الان في جميع هذه الاعتراضات الا اننا نقول ان قانون فيشنر ربما كان صحيحاً بالنسبة الى الموثرات المعتدلة فقط وانه يدل على ان النسبة بين الموثر والاحساس ليست بسيطة بل هي مركبة .

ب . — القوانين الفيسيولوجية

القوانين الفيسيولوجية هي القوانين التي تبين علائق الاحساس بالتبدلات العضوية ، نذكرمنها هنا قانون القدرة النوعية (١) او قانون تخصص الحواس ببعض المؤثرات . وهو قانون مولر وهلمولتز «Müller et Helmholtz» ويمكن تلخيص هذا القانون على الوجه الآتي :

١ . — اذا تغير المؤثر ولم تتبدل الحاسة لم يتغير الاحساس ، مثال ذلك ان التيار الكهربائي واللطمة على العين وامواج النور تؤثر كلها في العين فلا تحدث الا احساساً بصرياً .

٢ . — اذا تبدلت الحاسة ولم يتغير المؤثر تبدل الاحساس . مثال ذلك ان التيار الكهربائي اذا اثر في العين احدث احساساً بصرياً . واذا اثر في العصب السمعي احدث صوتاً واذا اثر في عصب الذوق ولد طعماً .

يستنتج من ذلك ان الاحساس تابع لاعصاب الحس لا للمؤثر وان اختلاف الأمور المحسوسة ليس ناشئاً عن اختلاف صفات الأشياء الخارجية بل هو ناشئ عن اختلاف في طبيعة الأعصاب

ولكن هذه النظرية لم ترق لبعض العلماء ، فاعترض عليها (لوتز) بقوله لو كانت نظرية مولر صحيحة لكان من الضروري ان تؤثر امواج الصوت في العين وتسمع الأذن صوت امواج النور . ولكن العين لا ترى امواج الصوت ولا تدرك بالسمع امواج النور فلكل حاسة اذن اختصاص . واعترض على هذه النظرية (هنري برغسون) ايضاً فقال ان لكل حاسة نوعاً خاصاً من المؤثرات تدركه ولا تدرك غيره وان اختلاف الاحساس ناشئ عن اختلاف حقيقي في الأمور المحسوسة . ثم زعم ان مولر لم يؤيد نظريته هذه الا بحادثة واحدة وهي حادثة التيار الكهربائي . قال ولربما كان

---

(1) Théorie de l'énergie spécifique des nerfs

التيار الكهربائي مركباً من عناصر مختلفة فتصطفي منه كل حاسة ما يخصها من المؤثرات(١) واذا صح ذلك كان لكل حاسة نوع خاص من المدركات الحسية. اذا دققنا في اعتراض لوتز وبرغسون لم نجد فيه كبير فائدة لان نظرية موللر وهلمولتز لاتقتضي ان تؤثر امواج الصوت في العصب البصري ولا ان تؤثر امواج النور في العصب السمعي، بل تفرض هذا التأثير وتقول اذا اتفق لأمواج الصوت ان تؤثر في العين لم تحدث فيها الا احساساً بصرياً. نعم ان امواج النور لاتؤثر في السمع ولكنها لو اثرت فيه لما احدثت شيئاً غير الصوت. ثم ان كلام برغسون لايوضح المسألة بل يستبدل بنظرية موللر نظرية ثانية لم يقم عليها برهان بعد. الا انه ربما كان اقرب الآراء اليوم الى ايضاح تطور الحواس وتعددها فلو كانت صفات الاشياء الخارجية اقل اختلافاً من الاحساسات لما تعددت فينا آلات الحس، ولما وجد لكل مؤثر حاسة خاصة. فتكامل آلات الحس ونموها دليل على ان في الطبيعة كثرة حقيقية، لان الوظيفة تخلق العضو. ولعل تطور الحواس لم يكشف لنا بعد عن جميع الآلات الضرورية لادراك هذه الكثرة.

ج — القوانين النفسية

القوانين النفسية تبين علاقة الاحساس بغيره من الحوادث النفسية السابقة او المقارنة. ولنذكر الآن بعض هذه القوانين :

١ . — قانون النسبية . — الاحساس يتبع ماقبله وما يقارنه من الاحوال النفسية. لان جميع مشاعرنا تابعة بعضها لبعض.

الاحساسات المتقارنة يؤثر بعضها في بعض، فاما ان تكون من نوع واحد واما ان تكون من نوعين مختلفين. وفي كلتا الحالين لاتختلف النتيجة. لان

---

(١) هنري برغسون، المادة والذاكرة، ص — ٤١

الاحساس يؤثر في الاحساس فيزيد شدته او ينقص منها ، مثال ذلك ان الأصوات الشديدة تضعف الاحساس بالمنبهات الضوئية المقارنة ثم تقويه (هوفدينغ) . فاذا كان بعض الاشخاص لا يرى الحروف والالوان التي امامه امكن اظهارها له باسماعه صوت الرنانة (الديابازون) وعكس ذلك صحيح ايضاً . لان الاحساس بالنور الشديد يقوي السمع . واذا استغرق المفكر في تأملاته نسي الضجة المحيطة به فشدة الاحساس اللاحق تابعة اذن لجميع الاحوال النفسية المقارنة .

الاحساسات المتتابعة يؤثر بعضها في بعض . ان شدة الاحساس اللاحق تابعة لشدة الاحساس السابق وقد بينا ذلك عند البحث في قانون (ويبر) ونقول الآن اننا لا نشعر باحساس مطلق مجرد الذات عن العوامل النفسية الاخرى بل نشعر بنسبة هذا الاحساس الى غيره من الاحساسات . ضع يدك اليمنى في ماء درجة حرارته ٤٠ ، ويدك اليسرى في ماء درجة حرارته قريبة من الصفر ثم اغمس يديك معاً في ماء درجة حرارته ٢٠ تشعر يدك اليمنى ان الماء بارد ويدك اليسرى انه حار . ان التباين بين الاصوات والالوان يزيد وضوحها لان الاحساسات تزداد وضوحاً بالتضاد . فاذا ازدادت حرارة الغرفة شيئاً فشيئاً لم نشعر بها ولكنها اذا ازدادت فجأة آلمتنا .

٢ . — <u>قانون الاختلاط</u> . — الاحساسات المتقارنة لا تبقى رسومها منفردة في النفس بل يمتزج بعضها ببعض وتؤلف شيئاً واحداً . لأن من طبيعة الحوادث النفسية ان تتحد . مثال ذلك اختلاف الاحساسات الداخلية التي تحدث معاً ، فلا تفرق احدها عن الآخر ، وامتزاج احساسات الذوق والشم بعضها ببعض واختلاطها باحساس اللمس . ان اصوات البيانو المختلفة تنقلب الى صوت واحد كما تتحد الالوان في قرص نيوتون فتكون لوناً واحداً .

ان هذا الاتحاد يحدث بصورة عفوية لا أثر للتأمل فيها . وكلما كان الجهد النفسي قليلا كان امتزاج هذه الاحساسات سريعاً . مثال ذلك : ان سرعة الدوران اللازمة

لامتزاج الالوان في قرص نيوتون تكون في حالات الانحطاط العقلي اقل منها في الحالة الطبيعية

٥٠ — وحدة الاحساس

زعم (تين) و (سبنسر) وغيرهما من فلاسفة التداعي ان الاحساس ليس بسيطاً لايتجزأ بل هو مركب من احساسات صغيرة اولية . فكما انه لافرق بين صوت وآخر الا بعدد الامواج وسعتها ، كذلك لافرق بين احساس الذوق واحساس اللمس مثلا الا بعدد العناصر الأولية التي يحتويان عليها . وهذا العنصر الأولي مشترك بين جمع الاحساسات . ولنذكر الآن بعض ادلة اصحاب هذه النظرية :

١ . — ان خواص الاجسام تنحل الى عنصر واحد مشترك بينها كلها وهي الحركة فاذا كان العنصر الأولي للمؤثرات الخارجية واحداً كان لابد من وجود عنصر نفسي أولي مطابق لهذا العنصر الخارجي وهو الاصطدام العصبي (Choc nerveux)

٢ . — كان العلماء يظنون قبل (لافوازيه) ان الاجسام بسيطة فاثبت العلم اليوم انها مركبة من عناصر أولية مشتركة . الكيماوي يمزج ذرة من الآزوت بذرة او ذرتين او ثلاث او اربع او خمس من الاوكسجين فيحصل على خمسة اجسام مختلفة الخواص . فعلى علم النفس ان ينهج منهج علم الكيمياء ويحلل الاحساسات الى عناصرها البسيطة ، فاذا عرف العنصر البسيط الذي تتركب منه الاحساسات استطاع عالم النفس عند ذلك ان يمزج احساساً بسيطاً بغيره من الاحساسات البسيطة ويكون على هذه الصورة احساس اللمس او احساس البصر كما يركب الكيماوي بعض الاجسام بمزج عناصرها البسيطة .

٣ . — ان تقدم علم الطبيعة سهل على العلماء اثبات هذه النظرية . قالوا ان اختلاف كيفية الاصوات ناشيء عن اختلاف كمية المؤثرات وان شدة الصوت

متولدة من سعة الامواج، وان الارتفاع متولد من عدد الأمواج في الزمان ، وان الجرس حادث عن امتزاج الصوت الاساسي بغيره من الاصوات الفرعية ، فيمكنك اذن ان تعتبر الاصوات كلها مركبة من صوت أولي بسيط ، ويمكنك ايضا ان تقول في الألوان ما قلته في الأصوات ، فالالوان اذن كالاصوات مركبة من لون اولي بسيط وهكذا كل الاحساسات فالسمع اذن احساس أولي بسيط تتركب منه جميع الاصوات كما ان للذوق احساساً بسيطاً تتركب منه جميع الطعوم . ثم ان الاحساس السمعي البسيط لا يختلف عن الاحساس الذوقي البسيط الا بالكيفية ، اما من جهة الكمية فيمكننا ان نعتبر جميع هذه الاحساسات البسيطة مركبة من عنصر نفسي واحد . وهذا العنصر الاولي البسيط يسميه سبنسر كما رأيت الاصطدام العصبي وهو وحده الجزء الذي لا يتجزأ ، اما الاحساسات فهي مركبة منه ويختلف بعضها عن بعض بحسب تركيبها وهكذا جعل سبنسر جوهر النفس مركباً من الاصطدامات العصبية كما جعل ابيكور جوهر المادة مركباً من الاجزاء الفردة التي لا تتجزأ .

وليست نظرية وحدة الاحساس هذه الا متممة لنظرية كوندياك التي تعتبر الملكات النفسية كلها مركبة من الاحساس . ولنذكر الان بعض ما قيل في الرد على هذه النظرية :

١ . — لا يوجد في الطبيعة شيء يماثل هذا التركيب ولا هذه الوحدة ، لان صفات الاشياء المركبة لا تختلف بالذات عن صفات العناصر ، ولا معنى للامتزاج والتركيب الا اذا وجد فوق تلك العناصر موجود آخر تكون نسبته الى المركبات مختلفة عن نسبة المركبات الى عناصرها ، فهو وحده يستطيع ان يدرك ما بين المركبات وعناصرها من الاختلاف . فاذا قيل ان الماء جسم مركب وان صفاته مختلفة عن صفات الأوكسجين والهيدروجين قلنا ان الماء لا يختلف

بذاته عن عنصريه وانما يظهر مختلفاً عنهما في عيني المشاهد . قال (رايه) (١) ماخلاصته : لاتتخصص الأشياء الا بتأثيرها فيناء واختلاف المركبات عن عناصرها ليس ناشئاً عن طبائعها بل عن شعورنا بها . فالشعور هو مبدع الصفات والكيفيات ومبدل الأشياء وواهب الجمال . وهو الساحر العجيب الذي تحدث عنه جميع الاستحالات . فيبدل اجزاء الاوكسجين والهيدروجين الى قطرات من الندى ويقلب قطر الندى الى قوس قزح .

وعلى ذلك فانه اذا تولد ١٠٠٠ احساس أولي من ١٠٠٠ موجة بقيت هذه الاحساسات الاولية منفصلة بعضها عن بعض حتى تزول من الشعور ولا يمكنها ان تتحد وتؤلف احساساً كلياً الا اذا وجد فوقها مدرك آخر مختلف عنها .

٢ . — لو كانت نظرية وحدة الاحساس صحيحة لاحدثت كل موجة احساساً أولياً . ولكن الف موجة مثلا لاتحدث الف احساس اولي لان سرعة الناقلية العصبية دون سرعة المنبهات الخارجية . ويمكنك ان تعتبر ذلك بحال التيار الكهربائي فهو أسرع من التيار العصبي وعلى ذلك فان آثار الأمواج الكهربائية تختلط قبل أن يصل التأثير من الأطراف الى المراكز العصبية . وهذا مناقض لنظرية وحدة الاحساس لان هذه النظرية تقتضي أن يحدث المؤثر البسيط احساساً اولياً منفرداً ، وقد رأيت ان آثار الامواج الكهربائية مثلا لاتبقى مستقلة بل تختلط قبل ان نشعر بها ، فالاحساس الذي شعرنا به ليس ناشئاً عن مؤثر بسيط بل هو متولد من امتزاج المؤثرات قبل وصولها الى ساحة الشعور .

٣ . — ان هذه النظرية لاتوضح لنا كيف تتولد الاحساسات المتباينة من الاصطدامات العصبية المتجانسة . ان احساس السمع مختلف عن احساس البصر فكيف يتولدان من عنصر نفسي واحد ؟ لم يقل هربرت سبنسر بالاصطدام العصبي

---

(١) رايه ، علم النفس ص — ١٢٦ — ١٢٢

الا ليبين لنا كيف تتولد الاحساسات المتباينة من المؤثرات المتجانسة. فالمؤثرات الطبيعية تنحل الى حركات متجانسة والحركة تولد الاصطدام العصبي ، وهو في كل احساس الا أن احساس السمع يختلف عن احساس البصر مثلا بعدد الاصطدامات العصبية الموجودة فيه . ولكننا لاندري كيف ينقلب المتجانس الى المتباين ،ولا نجد حاجة لادخال الاصطدام العصبي بين المؤثر والاحساس.

وقصارى القول ان نظرية وحدة الاحساس كنظرية هلمولتز وموللر تريد أن تجعل الصفات الحسية للاجسام وهماً محضاً وتريد ان تجعل هذه الخواص آتية من الشعور كأن الاشياء في ذاتها ليس لها لون ولا رائحة وكأن جميع الامور المحسوسة هي حركات بسيطة متجانسة وليس اختلاف احساسنا بها الا ضرباً من الوهم. وقد رأيت ان هذا الرأي مخالف لفلسفة التطور

٦ . — شأن الاحساس وقيمته

ماهي قيمة الاحساس ؟

ربما كان الانسان محروماً من بعض الحواس الموجودة عند الحيوان،لأن لبعض الحيوانات حاسة الرطوبة وحاسة الكهرباء ولبعض انواع الحشرات حواس لانعرف طبيعتها ، اضف الى ذلك ان حواس الانسان اضعف من حواس بعض الحيوانات فالطيور أقوى بصراً والكلاب أقوى شماً والحمام أقوى توازناً وأحسن اهتداء ولعل الانسان لايمتاز على الحيوان من هذه الجهة الا بالسمع .

ولكن قيمة الاحساس لاتعرف بالمقايسة بينه وبين الحيوان بل بالمقايسة بينه وبين الحقيقة الخارجية ، فهل يطلعنا الاحساس على حقيقة الأشياء الخارجية ام هل هو وهم محض ؟

قلنا ان الاحساس نسبي ومعنى ذلك انه تابع ١ . — للانتقال العصبي ٢ . — للمراكز العصبية ٣ . — للاحوال النفسية السابقة والمقارنة : وربما كان احساس

الحيوان مخالفاً لاحساس الانسان . وكذلك بالنسبة الى بقية الجسد ، فانه من كان ذا فم مر وجد الطعوم فيه مرة ، فهل تدل نسبية الاحساس على ان الاحساس وهم باطل ؟ .

لاشك ان الاحساس ليس نسخة عن الشيء المحسوس لانه كما رأيت اضافي . ولكنك لا تستطيع ان تقول انه وهم محض ، لان حواسنا تصطفي من العالم الخارجي ما يخصها من المؤثرات فتنقله الينا وتبدله . وليس الاختلاف بين احساساتنا ناشئاً عن مشاعرنا فقط بل عن كثرة حقيقية في الطبيعة وقد فندنا نظرية وحدة الاحساس ونظرية هلمولتز ومولر ونقول الآن ان للاحساس وظيفة في موافقة شروط الحياة فالاحساس آلة عمل كما هو آلة نظر . ولولا احساس الحيوان بما يحيط به لهلك في تنازع البقاء . ولذلك كان احساس الحيوان بالامور المتحركة اشد منه بالأمور الساكنة وكلما تبدل الاحساس زاد وضوحاً . واذا بقي الاحساس على حاله ولم يتبدل تضاءل وزال .

ونقول ايضاً ان دقة احساسنا تبعث في نفوسنا شيئاً من الثقة بما نطلع عليه فالحواس تدرك ما لا تدركه الآلات . وقد اشار (ابينغوس) الى ان المخترعين لم يخترعوا بعد آلة ادق احساساً من الاذن ، وان العين أدق احساساً من آلة التصوير لانها ترى الأشياء في ضوء القمر وفي الظلمة بينما آلة التصوير لا ترسم الصورة واضحة الا على نور المغنزيوم . نعم ان الانسان اضعف شماً من الحيوان ولكنك تستطيع بحاسة الشم ان تدرك اجزاء صغيرة من التبغ والمسك ، وتستطيع اذا كانت المادة قوية ان تشم رائحة جزء من مليون جزء من الغرام . ان حواس الانسان واسعة النطاق اما الآلات فلا تتأثر الا بالمنبهات المعتدلة . الميزان الذي تزن به الذرة لا تزن به القناطير ولكنك تزن باليد ذاتها ما لا تزنه بالالات العديدة ، وتدرك بالاذن نفسها صوت سقوط الورق وصوت انفجار المناجم ، وترى بالعين ذاتها شعاع القمر الضئيل ونور المغنزيوم الساطع .

على انك لا تستطيع ان تقول ان الحواس تطلعك على حقائق الاشياء ، لان في الطبيعة امواجاً لا تدركها فاعظم مدرك لحاسة السمع لا ينتهي حيث يبتدئ اصغر مدرك لحاسة الحرارة والبرودة . ولذلك قيل ان الاحساس منفصل وان المؤثر متصل . وكثيراً ما كذب حاكم العقل حاكم الحس ، فالاحساس حدس ضروري للعلم ولكنه بدون حاكم العقل حدس شخصي ، فلا يكسب صفة عقلية الا بالتأويل ، وهذا التأويل يرجع الحكم فيه الى الادراك . اما نسبة الاحساس الى الاشياء الخارجية فستنجلي لك عند البحث في ادراك العالم الخارجي ونستطيع ان نقول منذ الآن : ليس بين الاحساس والشيء الخارجي وحدة ولا مشابهة بل بينهما مطابقة فقط .

١ . — المصادر

1. *Bain*, Les sens et l'intelligence.
2. *Dumas*, Traité I 318 — 401.
3. *Ebbinghaus*, Précis 69 — 105.
4. *Foucault*, Cours de psychologie.
5. *Guillaume*, Psychologie 108 — 184
6. *Höffding*, Psychologie 131 —158.
7. *James*, Précis Ch. III — VI.
8. *Piéron*, Psychologie expérimentale 82 — 103.
9. *Sanford*, Cours de psychologie expérimentale.
10. *Titchener*, Manuel.
11 *Warren*, Précis.

٢ . — تمارين ومناقشات شفاهية

١ . — فرق بامثلة شخصية بين الاحساس والادراك .

٢ . — ناقش نظرية وحدة الاحساس .

٣ . — اشرح قانون فيشنر وناقشه

٣ · — الانشاء الفلسفي

١ · — ماهي حواس الانسان (بكالوريا ، ليون — ١٩٢٨)

٢ · — ماهو الاحساس وهل يمكن قياسه (بكالوريا ، كلرمون ١٩٢٥)

٣ · — الحس بالجهد ، صفاته واسبابه (بكالوريا · ستراسبورغ ١٩٢٦ ، ديجون ١٩٢٩)

٤ · — طبيعة الاحساس وما ينشأ عنه من النتائج المتعلقة بنطاق المعرفة الحسية (بكالوريا ، باريز ١٩٠٧)

٥ · — مامعنى نسبية الاحساس؟

1. *Bain*, Les sens et l'intelligence.
2. *Dumas*, Traité I 318 — 401.
3. *Ebbinghaus*, Précis 69 — 105.
4. *Foucault*, Cours de psychologie.
5. *Guillaume*, Psychologie 108 — 184
6. *Höffding*, Psychologie 131 — 158.
7. *James*, Précis Ch. III — VI.
8. *Piéron*, Psychologie expérimentale 82 — 103.
9. *Sanford*, Cours de psychologie expérimentale.
10. *Titchener*, Manuel.
11. *Warren*, Précis.

الفصل الثاني

الصور النفسية

١ ٠ – تعريف الصورة

ماهي الصورة؟ ٠ – الصورة هي بقاء الاحساس في النفس بعد زوال المؤثر الخارجي ولذلك قال بعضهم ان الصورة ذكرى الاحساس ٠ قال بوسويه :

« ليذهب الشيء الذي انظر اليه من امامي ، ولتهدأ الضجة التي اسمعها ، ولانقطع عن تجرع الشراب الذي احدث فيّ لذة ، ولتنطفىء النار التي كانت تدفئني ، وليعقب الحرارة – اذا شئت – احساس البرودة ، فانا اتصور واتخيل ذاك اللون وهاتيك الضجة ، وهذه الحرارة وتلك اللذة ٠ فاذا عادت الي في الظلام والسكون صورة ماسمعت وما رأيت لم اقل اني اراها او اسمعها بل قلت اني اتخيلها » (١)

فالصورة اذن من طبيعة الاحساس لانها في الغالب نسخة عنه ، وهي حادثة نفسية بسيطة الا انها ليست كالاحساس اولية ، وقد قيل ان الاحساس صورة اولى وان الصورة احساس ثان ٠

وسنبحث بعد قليل في مشابهة الصورة للاحساس واختلافها عنه ولنذكر الآن ماهي الصورة التالية « Image Conséeutive » ٠

(١) بوسويه Bossuet ، معرفة الاله والنفس فصل – ٣ فقرة – ٤

١ · — **الصورة التالية** · — الصورة التالية هي الصورة التي تتلو الاحساس وتعقبه مباشرة · اذا حدقت في جسم مضيء ثم اغمضت عيني رأيت صورة ذلك الجسم المضيء في الظلام · واذا حدقت في جسم مضيء ثم نظرت الى جدار ابيض رأيت صورة ذلك الجسم بالوانه الطبيعية · وقد اراه بالوان متممة للاولى · فاذا رأيت الجسم بالوانه الطبيعية كانت صورته التالية ايجابية واذا رأيته بالوانه المتممة كانت صورته سلبية (١)

ان للسمع والشم والذوق وغيرها من الحواس صوراً تالية كما للبصر · ولكن هذه الصور كلها ايجابية اي انها تتلو الاحساس من غير ان تبدله ·

وقد فرق العلماء بين الصورة التالية والصورة الحقيقية التي تعود الى الشعور بعد زوال الاحساس ، فقالوا ان الصورة التالية تعقب الاحساس مباشرة اما الصورة الحقيقية فهي التي تعود الى الشعور بعد زمان ما · واحسن فارق بين الصورة الحقيقية والصورة التالية ماذكره (وليم جيمس) في كتاب علم النفس · قال : ان الصورة التالية تعظم اذا ابعدت الحاجز وتصغر اذا قربته ، اما الصورة الحقيقية فتبقى هي هي · وهذا يدل على ان الصورة التالية تنشأ عن تأثير عصبي لايزال محفوظاً في الاعصاب بعد زوال المؤثر · فهي اذن اشبه بالاحساس · ومن الخطأ ان نسميها صورة تالية بل الاصح ان تدعى احساساً تالياً ·

٢ · — **الصورة الحقيقية** · — الصورة الحقيقية لاتنشأ عن تأثير عصبي حاضر بل هي حالة نفسية شبيهة بالاحساس تعود الى ساحة الشعور عند غياب المحسوس ·

---

(١) اذا كان الجسم اخضر بدا لك ارجوانياً ، لان الارجواني متمم الاخضر ، وسبب ذلك انك عندما تحدق في اللون الاخضر تقل حساسية الشبكة بالنسبة الى هذا اللون فلا ترى عند النظر الى الحاجز الابيض الا اللون الارجواني اي (ابيض ـ اخضر) واذا كان الشكل مربعاً ابيض على ورقة سوداء بدا لك بلون رمادي على ورقة بيضاء

وفرقوا بين الصورة والتصور فقالوا ان الصورة حالة نفسية بسيطة منعزلة عن غيرها. اما التصور فحالة نفسية مركبة تحتوي على كثير من الصور .

ان للسمع والشم ولسائر الحواس صوراً مختلفة . اني ارى وانا اكتب هذه السطور صورة لبنان من البحر عند مدخل بيروت فاذا اغمضت عيني تجلت لي هذه الصورة بوضوح . وقد اسمع ، وانا اقرأ ، حفيف الاغصان وخرير المياه واشم اريج الزهر واذوق طعم النبيذ وليس شيء من ذلك امامي .

قد يكون رجوع الصور الى ساحة الشعور عفوياً وقد يكون ارادياً . ولكن الناس متفاوتون في القدرة على احياء صورهم النفسية . ومن الناس من يكون قريباً من الحس فلا يفكر الا بواسطة الصور . الا ان العلماء (الفرد بينه ومدرسة فورزبورغ) اثبتوا اليوم ان الصورة ليست لازمة للتفكير لزوماً ذاتياً .

فقد يفكر الانسان في المثلث او الثلج مثلا ولا يحتاج في تفكيره الى تخيل صورة المثلث المحسوس او الثلج البارد . ان في العلماء طائفة تبلغ من التفكير درجة لاتحتاج معها الى تصور الامور المحسوسة . وقد اثبت (غالتون) ان كثيرين من العلماء محرومون من هذه الرؤية الباطنية وان القدرة على احياء الصور البصرية بالوانها الواضحة موجودة بصورة قوية عند كثيرين من غير المتعلمين والنساء والشبان والشابات . ولكن اذا كانت القدرة على احياء الصور موجودة عند كل انسان فلا يقتضي ذلك ان تكون الصورة لازمة للتفكير كما زعم (تين) .

٢ . — انواع الصور

قلنا ان الصورة نسخة عن الاحساس ، وقد اثبت العلماء ان هناك صوراً بصرية وصوراً سمعية وصوراً شمية وصوراً ذوقية وصوراً لمسية ، وصوراً انفعالية وصوراً باطنية (ناشئة عن الحس الباطني) وصوراً حركية الا ان (شاركو) اقتصر في تصنيفه

على اربعة انواع وهي البصري والسمعي والحركي والمتوسط . فمن الاشخاص من يفكر بواسطة الصور البصرية ومنهم من يفكر بالصور السمعية ومنهم من يفكر بالصور الحركية ، ومنهم من هو متوسط بين هذه الانواع الثلاثة . فاذا فسد مركز البصر في الدماغ وكان الشخص ممن يفكرون بالصور البصرية امتنع عليه التفكير اما اذا كان سمعياً فان فساد مركز البصر لا يؤثر في تفكيره . ولنبحث الان في كل من هذه الانواع الاربعة

١ — النوع البصري . — طلب وليم جيمس من احد البصريين ان يصف له حاله فقال : « تكاد تكون ذاكرتي البصرية ذات نطاق غير محدود به . اذ انني استطيع ان ارى الزوايا الاربع في غرفة او غرفتين او ثلاث او اربع او اكثر واراها بوضوح كاف حتى انني استطيع ان اعد لك كراسيها بدون تردد واقول لك ماذا يوجد في هذا المحل او ذاك . كلما قرأت صفحة واعدت قراءتها لاحفظها ارتسمت حروفها المطبعية في ذاكرتي ، فارى السطور وانا لم استظهرها بعد واستطيع بالتالي ان اؤلفها كلمة كلمة » .

٢ — النوع السمعي . — النوع السمعي اقل انتشاراً من النوع البصري وقد وصفه الفرد بينه بقوله : « ان افراد هذا النوع يتمثلون كل ذكرياتهم بلغة الاصوات فاذا ارادوا حفظ امثولة ما لم يرسموا في اذهانهم صورة الصفحة بل نقشوا عليها اصوات الفاظهم . والمحاكمة عندهم سمعية كالذاكرة . فاذا ارادوا ان يجمعوا بعض الاعداد جمعاً ذهنياً كرروا اسماءها وجمعوا اصواتها من غير ان يتصوروا اشاراتها الخطية . وللتخيل ايضاً شكل سمعي مثال ذلك ان (لنوفه) قال (لسكريب) مرة : « انا اسمع عند كتابة مشهد من المشاهد صوت الاشخاص الذين يتكلمون في الرواية ، اما انت فترام . كأنك المسرح ذاته او كأن الممثلين يمشون ويتحركون امام عينيك : فانا سامع وانت ناظر . فاجابه (سكريب) لانني اصح مما تقول ، هل تدري اين اكون

عند كتابة رواياتي ؟ — يخيل الي انني في وسط المسرح!» .

وقد تنمو ذاكرة السمعي كما تنمو ذاكرة البصري مثال ذلك ان (موزار) استطاع بذاكرته السمعية ان يحفظ انغام « مزامير الرحمة » بعد سماعها مرتين في كنيسة الفاتيكان (السيكستين) . وكان بتهوفن بعد صممه يوءلف الانغام الطويلة ويكررها في داخله .

٣— النوع الحركي . — ان هذا النوع اقل انتشاراً من النوعين المتقدمين . الا ان اكثر الناس الذين يفكرون بواسطة الصور السمعية يضمون الى افكارهم بعض الصور الحركية كحركة الشفاه وحبال الصوت وغير ذلك ولا يحفظون شيئاً الا اذا قرأوه بصوت عال وكتبوه وخير واسطة لمشاهدة هذه الحركات ان يفتح الانسان فاه ويفكر في الفاظ ذات مخارج شفوية كجومبل وبلعوم ومجرفة وغير ذلك، انه اذا فعل ذلك لايستطيع ان يحصل على صورة واضحة لهذه الاشياء.

٤— النوع المتوسط . — اذا وجدت هذه الانواع المختلفة معاً في شخص واحد وكانت معتدلة كان صاحبها من النوع المتوسط . يغلب على المصورين النوع الاول وعلى الموسيقيين النوع الثاني وعلى اصحاب الحرف اليدوية النوع الثالث . اما النوع المتوسط فهو اكثر الانواع السابقة انتشاراً بين الناس .

٣ . — طبيعة الصورة

لاتعرف طبيعة الصورة الا اذا قايسنا بينها وبين الاحساس .

١ . — الوجهة الفيسيولوجية

تعلل الصورة التالية ببقاء التبدل العضوي في الاعصاب بعد زوال المؤثر، فلا فرق اذن بين الصورة التالية والاحساس من الوجهة الفيسيولوجية لانهما يحدثان عن موءثر خارجي مباشر . اما الصورة الحقيقية فتنشأ عن

تبدل في المراكز العصبية . وقد قيل ان تأثير الارادة في احياء الصور النفسية تابع لفاعلية الدماغ .

ب . — الوجهة النفسية

اذا قايسنا بين الصورة والاحساس من الوجهة النفسية وجدنا بينهما مشابهة واختلافاً .

١ — المشابهة بين الصورة والاحساس . — بين الاحساس والصورة مشابهة . وقد قيل انهما من طبيعة واحدة ، لان صورة الصوت صوت وصورة اللون لون ايضاً . ان الملاحظة تؤيد هذه المشابهة وتبين ان الاحساس والصورة لا يختلفان بنتائجهما . فصورة الشيء القذر تولد الاستقذار ، وصورة المشهد الملائم تولد اللذة . نعم قد تولد ذكرى الحادثة السعيدة المًا ولكن ذلك لا يكون الا في الاحوال النفسية المركبة حيث تمتزج الصورة بغيرها من الذكريات .

٢ — الفرق بين الصورة والاحساس . — تختلف الصورة عن الاحساس بالصفات الاتية .

١) الصورة اقل شدة من الاحساس : ليست صورة دمشق المحفوظة في نفسك كنظرها من المهاجرين . بل ان هذا الاحساس اشد واقوى واوضح من تلك الصورة . ان هذه الصفة لا تكفي للتفريق بين الاحساس والصورة اذ كثيراً ما تقوى الصورة وتصبح وهماً فيصعب عليك تمييزها عن الاحساس الحاضر .

٢) الصورة افقر مادة من الاحساس : ان منظر غروب الشمس يتضمن عناصر عديدة كثيرة الالوان كهبوط الشمس الى الافق وتغير الوان الجبال وتبدل الحرارة واختلاف النور وغير ذلك من الاحساسات المقارنة . اما الصورة النفسية لغروب الشمس فهي فقيرة جداً لانها صورة قرص من النور لا يحيط به شيء فلا يضيء ولا يدفئ ولا يرافقه شيء من الاحساسات التي تحيط بالمشاهدة الحقيقية .

٣٠ — ليس للصورة موضع معين في العالم الخارجي ٠ اما مواضع الاشياء المحسوسة فحدودها معينة ، لان الاحساس ينشأ عن اسباب خارجية والصورة تحدث عن تبدلات مركزية ٠ ثم ان للصورة امتداداً كالاحساس وان لها ماللمكان من الابعاد ، ولكن هذا المكان الذي تقتضيه الصورة ليس شبيها بالمكان المحسوس ، بل هو مكان غير معين ، فليس للصورة اذن موضع محدود ، لانك تتوهم انها في كل مكان.

٤٠ — ان الصورة خاضعة لرغبتي وارادتي ،لانني قد استرجعهاواستبقيها وقد اطردها من نفسي ٠ استطيع الآن،وانا اكتب هذه السطور ، ان اغمض عيني واتخيل ساحة الكونكورد باريز واستطيع بارادتي ان اعرض عن هذه الصورة واستعرض غيرها ٠ اما الاحساس فلا تستطيع ان تبدله طبق رغائبك ٠ انك لاتستطيع مثلا ان تبدل منظر دمشق من المهاجرين فتجعل المدينة على شكل دائرة في قلبها بحيرة ، لان الاحساس كما قلنا تابع للمؤثرات الخارجية ٠

الا ان الصورة النفسية كثيراً ماتقوى ، فيخيل الى صاحبها انها حقيقية ويصعب التفريق عند ذلك بينها وبين الاحساس ٠ وسنعود الى هذا البحث عندالكلام عن فوارق الصورة الحقيقية ٠

٤٠— شأن الصورة ووظيفتها

ان للصورة عملا اساسياً في ادراك العالم الخارجي :

١) الصور التالية تصل الاحساسات المتعاقبة بعضها ببعض ، فتجمع الاحساس اللاحق الى الاحساس السابق ، وتقلب الصور المتقطعة الى حركات متسقة متصلة٠ ان افلام السينما تحتوي على صور صغيرة للاوضاع المختلفة ٠ ولكن الصور التالية التي تحدث عن هذه الصور الصغيرة تجعلنا نرى الصور المتقطعة متصلة ٠ وليس العالم الخارجي الا سلسلة من الافلام ذات الصور المتعاقبة ولولا الصور التالية لكانت

الاحساسات متقطعة لا صلة بينها :

٢) ثم ان الصور تمتزج بالاحساسات الحاضرة فتزيدها وضوحاً . اذا اضأنا صورة ما في غرفة مظلمة بنور متقطع ، وجعلنا بين كل اضاءة واخرى زماناً كافياً لزوال اثار الصور التالية ، وجدنا ان تتابع النور يزيد وضوح الادراك . فلو كان ادراك هذه الصور المظلمة راجعاً لتأثير الصور التالية فقط ، لما ازداد وضوحاً في تجربتنا هذه ، لاننا اشترطنا زوال الصور التالية . الا ان الصور النفسية هي التي تجعل الادراك واضحاً بانضمامها الى الاحساس .

وسنذكر في بحث الادراك ان الصور تؤثر في القراءة مثلاً اكثر من الاحساس لاننا نقرأ بذاكرتنا كما نقرأ بأعيننا .

فالصورة اذن اعظم تاثيراً من الاحساس في ادراك العالم الخارجي . وهي اسهل وروداً لان انبعاثها يكون في الغالب عفوياً فلا يقتضي ما يقتضيه الاحساس من التعب . ان الاحساس ليس الا واسطة لانبعاث الصور فنحن لا ندرك الا بنور الماضي ولا نعرف الجديد الا بثوب القديم وقد قيل ان معرفة العالم الخارجي تعارف .

ثم ان للصور حركة وحياة فتتبدل من حال الى حال وتنتقل من طور الى طور ، ولكل نوع من الصور صبح ومساء وشروق وافول ، ولكل صورة صلة بغيرها من الصور وتأثير في تطور الفكر . ولكن التذكر كما قلنا ليس مقيداً بالصور .

١٠ — المصادر

١٠ — مراجعة مصادر الفصل السابق

٢٠ — مراجعة الكتب الآتية :

1. Arréat ; mémoire et Imagination
2. Peillaube ; Les images
3. Taine ; De l'intelligence.
   1re partie, livre II et III

٢٠ — تمارين ومناقشات شفاهية

١٠ — امتحن نفسك وبين ما هو نوع الصور التي تفكر بها ٠

٢٠ — ما هي الصورة التالية ؟ قايس بينها وبين الاحساس ٠

٣٠ — الانشاء الفلسفي

١٠ — الاحساس والصورة (بكالوريا — بوردو ، ونانسي ١٩٢٤)

٢٠ — ما هي انواع الصور (بكالوريا ، رەن ١٩٢٥ ، ليون ١٩٢٧)

٣٠ — الصورة ، طبيعتها ووظيفتها (بكالوريا ٠ غرنوبل ١٩٢٥)

٤٠ — الصورة وقوتها الحركة ، اهميتها في علم النفس (بكالوريا — الجزائر ١٩٢٨)

٥٠ — « النفس لا تفكر بتاتا بدون خيال » كيف تفهمون كلمة ارسطو طاليس هذه (البكالوريا السورية — تشرين ١٩٣٢)



الفصل الثالث

معرفة العالم الخارجي

(الادراك)

فرقنا في الفصل السابق بين الادراك والاحساس وقلنا ان الادراك ليس حادثة نفسية اولية ، بل هو حادثة مركبة تقتضي كثيراً من الافعال الذهنية . فكيف ندرك العالم الخارجي ، وكيف نفهم معاني الاشياء ، وما هي عناصر الادراك ؟

ان هذه المسائل نفسية بحتة ، وهي تختلف تماماً عن مسألة حقيقة العالم الخارجي التي يدرسها الفلاسفة . فالفيلسوف اما ان يثبت وجوداً مستقلا عنه او ينكره ، فاذا اثبت حقيقة وجود العالم الخارجي كان مذهبه وجودياً ، واذا انكر حقيقة وجوده وزعم ان لا حقيقة الا للتصور كان مذهبه خيالياً . اما عالم النفس فانه لا يبحث الا عن الافعال الذهنية اللازمة لهذا الادراك . ولنبحث الآن في المسائل التي يتضمنها ادراك العالم الخارجي من الوجهة النفسية .

١ — المسألة الاولى هي مسألة تصور المكان وتولده في الذهن . إن تصور المكان صفة ملازمة لمدركات العالم الخارجي ، والاشياء كلها ممزوجة به . فالالوان مثلا تظهر كانها على سطح ، والاصوات تبدو كانها ذات حجم . وسنبين بعد قليل ان الامتداد ملازم للاحساس . فكيف يتوصل الفكر البشري الى ادراك المكان ؟

٢ — المسألة الثانية هي مسألة تصور الاشياء . ان العالم الخارجي ليس مؤلفاً من مكان واوضاع هندسية فقط ، بل هو مؤلف ايضاً من اشياء مشخصة ذات لون

ووزن وصوت ورائحة وطعم الخ .. لكل منها حدود تميزه عن غيره . انظر الى هذا الكتاب الذي امامي ، انه ذو لون ووزن وملاسة . فكيف افصل لونه عن الالوان المتصلة به ، وكيف اجمع هذا اللون الى هذا الوزن وهذه الملاسة ؟ ان هذا الامر محتاج الى فعلين فعل الفرق وفعل الجمع . وسنوضح ذلك عند البحث في المسألة الثانية .

٣ — ثم اننا نعتقد ان هذه الاشياء التي ركبناها من الاحساسات المختلفة موجودة في العالم الخارجي . ونعتقد ان وجودها مستقل عن وجودنا فكيف تولد فينا هذا الاعتقاد وما هي عناصره ، لماذا لم نقل ان ما نحس به وهم باطل . فالمسألة الثالثة تنقسم اذاً الى مسألتين :

١) لماذا يعتقد الانسان ان هناك وجوداً خارجياً مستقلا عنه .

٢) اذا كان للعالم الخارجي وجود حقيقي فما هي فوارق الصورة الحقيقية الحادثة عن سبب خارجي وكيف نفرق بينها وبين الوهم ؟

ولنبحث الان في كل من هذه الامور على حدته :

١ . — ادراك المكان

ما هو المكان ؟

المكان اما ان يكون مجرداً واما ان يكون محسوساً متشخصاً . فاذا كان مجرداً كان كالحيز الرياضي متوهماً ، ومعنى ذلك ان المكان المجرد هو وسط متجانس لا حدود ولا مشخصات حسية له ، وهو فراغ غير متناه لا يختلف باختلاف الاجسام وهو كمية رياضية لانه لا ينافي القياس بل يمكن تقسيمه الى عدد لا نهاية له من الاجزاء .

واذا كان متشخصاً كان متحققاً في الحس بجميع ما تقتضيه الاجسام من

الصفات كاللون والتباين وغير ذلك .

فللمكان اذن معنى مجرد كما ان له صورة مشخصة . ونريد الان ان نعرف ايهما اصل وايهما فرع ، فهل تولد معنى المكان المجرد من ادراك المكان المتشخص ام هل تصور المكان المجرد امر فطري سابق للتجربة ؟

١٠ — نظرية كنت

ان هذا الرأي الاخير هو رأي (كنت) فقد زعم عند البحث في قيمة الرياضيات واليقين العلمي ان المكان معنى مجرد يستخرجه العقل من داخله وانه صورة محضة متقدمة على المحسوس(Une forme pure a priori de la sensibilité) ان الادلة التي جاء بها (كنت) لا تكفي لجعل تصور المكان مستقلا عن مدركات الحس .

ولنناقش الان هذه الادلة :

الدليل الاول . — قال كنت ما خلاصته: لم يتولد المكان من مدركات الحس ولا من التجربة الخارجية لاننا لانستطيع ادراك الاشياء الخارجية مستقلة عنا ومستقلة بعضها عن بعض الا بعد تصور المكان ، فكل جسم متمكن وكل متمكن يقتضي مكانا وهذا المكان الذي نتوهمه لم يتولد من التجربة الحسية لانه شرط من شروط امكانها، اذن فالمكان المعقول متقدم على المكان المحسوس

مناقشته . — لامعنى لهذا البرهان الا اذا كان الاحساس عاريا من الامتداد . وفي الحق ان التجربة الحسية تنحل الى احساسات مختلفة . فاذا كانت الاحساسات بذاتها عارية من الامتداد لزم ان يكون تصور المكان سابقاً للتجربة . ولكن اذا فرضنا ان الامتداد صفة ملازمة للاحساس اضاع برهان كنت قيمته . لان هذه الفرضية الاخيرة تجعل الامتداد الحسي امراً تجريبياً ، الا ترى انك تدرك الاشياء

الخارجية مستقلة عنك وتتصور في الوقت نفسه انها ذات امتداد . فلا لزوم لجعل الامتداد الحسي مشتقاً من المعقول ، بل ان الامتداد امر حسي ملازم للصوت واللون والرائحة وهذا الرأي الاخير اقرب الى الحس السليم من فرضية كنت.

الدليل الثاني . – قال كانت : « لا يمكننا ابداً ان نتصور فقدان المكان مع انه يمكننا ان نتصور زوال الاشياء من المكان » (١) ومعنى ذلك ان تصور المكان ضرورة لامحيد عنها في ادراك العالم الخارجي . اني ارى الان على منضدتي ساعة ودواة وقلماً وكتباً وهي ، مادامت شاخصة امام عيني ، لازمة لحسي . الا انني استطيع ان اتصور زوالها من امامي . اما المكان الذي تشغله هذه الاشياء فلا استطيع ابداً ان اتصور زواله ، وهذا يدل على ان تصوره ضروري . ان هذه الضرورة لا يمكن ان تتولد من التجربة لان التجربة كما رأيت في تبدل دائم .

مناقشته : ان هذا البرهان مبني على ملاحظة نفسية صادقة ولكن لا يلزم عنه ان يكون تصور المكان تصوراً فطرياً سابقاً للتجربة . نعم ان تصور المكان ضروري ، ولكن من اين تولدت هذه الضرورة ؟ الجواب على ذلك انه لما كان تصور المكان ملازماً لكل مدرك حسي ، مشتركاً بين جميع الاحساسات ، امتنع زواله بزوال الاشياء المحسوسة . فالمكان صفة مشتركة بين القلم والدواة والكتاب . ولذلك سهل زوال القلم من تصورك وصعب زوال المكان الذي شغله هذا القلم . اقول يصعب ولا اقول يمتنع لان الفلاسفة يتصورون وجوداً مستقلاً عن المكان . فالله في مذهب الالهيين خارج عن الزمان والمكان ، كما ان « الشيء بذاته » او « النومن » في مذهب كنت مستقل عن الامتداد . نعم اننا لا نستطيع ان نتخيل ذلك تخيلا حسيا ولكننا نستطيع ان نعقله . وهذا يدل على ان الفكر يستطيع ان يتجرد من قيود التجربة .

---

(١) نقد العقل المحض ، ص – ٦٦

الدليل الثالث . — المكان فراغ غير متناه والتجربة متناهية اي ان كل شيء من الاشياء الخارجية محدود بغيره . فلا يمكن اذن ان يتولد تصور المكان غير المتناهي من التجربة المحدودة .

مناقشته : اذا اوضحنا معنى اللانهاية بطل هذا الدليل . فما هي اللانهاية ؟

اللانهاية ليست شيئاً متحققاً بل هي معنى متوهم لمقدار غير محدود . او هي امتناع تصور مكان لا مكان بعده .

إن هذا المعنى يمكن ان يتولد من التجربة ، لان كل جسم من الاجسام الخارجية كما بينا محدود بغيره . ولا يوجد نهاية لاتصال الاجسام بعضها ببعض . فكل جسم محدود بجسم والمكان صفة مشتركة بين الاجسام كلها . وهذا يمنع وجود جسم لا جسم بعده كما يمنع تصور مكان لا مكان بعده . اذن فالمكان ليس مفهوماً عقلياً بل هو مفهوم تجربي .

الدليل الرابع . — انك تستطيع ان تعين بعض خواص المكان من غير ان تستند الى الحس كقولك ان للمكان ثلاثة ابعاد هي الطول والعرض والارتفاع وهذا يدل على ان تصور المكان لم يتولد من التجربة . — نقول رداً على ذلك ان قولك : « المكان ذو ثلاثة ابعاد » حكم تجربي لا حكم عقلي ، لان الاجسام في الواقع تحتوي على ثلاثة ابعاد . ولو كان هذا الحكم عقلياً محضاً لكان ملائماً لكل هندسة ، الا ان العلماء استطاعوا في الهندسة اللااقليدسية ان يتصوروا حقائق هندسية مبنية على أكثر من ثلاثة ابعاد . وهذا يدل على ان خاصة الابعاد الثلاثة ليست خاصة عقلية بل هي خاصة تجريبية .

الدليل الخامس . — لو كان تصور المكان متولداً من التجربة لكانت الحقائق الهندسية غير ضرورية . الا ان الحقائق الهندسية مطلقة واحكامها يقينية والتجربة لا تفيد يقيناً مطلقا . ثم ان الفراغ الهندسي متجانس الاجزاء اي ان كل

أقسامه واحدة ولولا ذلك لما كانت الهندسة ممكنة ، لانها انما تبحث خواص المكان واذا صحت حقائقها في هذا القسم من المكان صحت في غيره ولولا تجانس المكان لما انطبقت حقائق الهندسة على جميع أجزائه . فالمكان المتجانس ليس متولداً من التجربة ، بل متولد من العقل ، سابق للتجربة

نقول في مناقشة هذا الدليل : أنه لايمنع تولد صورة المكان المتشخص من التجربة والاحساس ، بل يثبت أن المكان الذي يبحثه الرياضي معقول محض بعيد عن الحس ، وان حقائق الهندسة لاتصح إلاّ إذا كان هذا المكان المجرد متجانساً ومطلقاً .

نحن لاننكر أثر العقل في إبداع هذا المكان المجرد . فالمكان المتجانس الاجزاء ليس صورة مشخصة ، بل هو معقول مجرد . ولكننا نعتقد أن الحواس تطلعنا على نوع من الامتداد الحسي .

الحواس تولد في نفوسنا صورة الامتداد الحسي ثم يجرد الفكر منها معنى المكان المجرد . والهندسة تبحث خواص المكان المجرد لا خواص الامتداد الحسي ، إلاّ أن حقائقها ليست اصطلاحية ، بل هي ذات صلة بالتجربة وسنبين ، عند البحث في منشأ المعاني الرياضية ، كيف يرتقي الفكر من المشاهدات الحسية إلى المعاني الرياضية المجردة : فالرياضي يرى في الطبيعة أشكالاً دائرية كمقاطع الاشجار فيجرد منها معنى الدائرة ، ويضع له تعريفاً فيصبح معقولاً بعيداً عن الحس ويظن أنه لاصلة لهذا المعنى بالتجربة . إلاّ أنا سنبين أن هذه المعاني الرياضية هي نهاية كمال الصور الحسية . وهكذا يمكننا أن نقول أيضاً في المكان المجرد أنه نهاية كمال الامتداد الحسي .

ب . — نظرية التجريبيين

ينتج مما تقدم [1] أن فكرة المكان ليست مستخرجة من العقل ، بل هي كغيرها

(١) تسمى هذه النظرية نظرية التجريبيين وهي احق بأن تدعى نظرية التكوين Théories Génétiques

من الفكر متولدة من الاحساس .

غير أن لوتز ووندت وهلمولتز وستوارت ميل وبين وسبنسر وريبو وغيرهم من التجريبيين ، زعموا ان الاحساس نفسه عار من الامتداد، وأنه لا يولد فكرة المكان مباشرة ، بل أن تصور المكان متولد من امتزاج الاحساسات المختلفة بعضها ببعض . فكأن هنالك كيمياء ذهنية تختلف فيها خواص العناصر عن خواص المركبات فكما ان صفات الاوكسيجين والهيدروجين تختلف عن صفات الماء كذلك تختلف صفات الاحساسات عن صفات المعاني المتولدة منها . فلا عجب إذن إذا تولد معنى المكان من الاحساس

ولكن ما الذي حمل التجريبيين على القول ان تصور المكان لا يتولد من الاحساس مباشرة وأنه ينشأ عن امتزاج الاحساسات بعضها ببعض ؟

لسنا نحتاج الى كبير عناء في إظهار السبب الذي جعل التجريبيين يقبلون هذه النظرية المركبة . إنهم يقولون إن الاحساس حادثة نفسية ، وان الحوادث النفسية لا تشغل المكان ، ولذلك كانت عارية من الامتداد ، فلا تقاس مباشرة ولا حجم لها . أضف الى ذلك ان الاحساس ينشأ عن تأثير خارجي ، فينتقل هذا الاثر الى المراكز العصبية، وينقلب الى شعور . فالنفس إنما تشعر بهذا التبدل العصبي لا بالمؤثر الخارجي . لان الاحساس بجسم من الاجسام ليس عبارة عن دخول هذا الجسم الى النفس بل هو عبارة عن الشعور بالتبدلات العصبية التي أحدثها هذا الجسم في الجسد . ولذلك كان من الصعب أن نقول ان للاحساس ما للجسم من الامتداد، لأن الاحساس ليس إلا إشارة تدل على الشيء الخارجي وهذه الاشارة ، كما قال هلمولتز ؟ لا تدرك إلاّ بتأويل العقل . ولكن كيف تمتزج الاحساسات بعضها ببعض و كيف يؤدي تركيبها الى توليد فكرة المكان ؟ ان آراء ستوارت ميل وبين وسبنسر وونـدت متشابهة بهذا المعنى ، لانهم اعتبروا فكرة المكان معادلة لفكرة الوجود معاً . فاذا اثبتنا أن هذه الفكرة الاخيرة تتولد من امتزاج الاحساسات بعضها ببعض صح تولد فكرة المكان من امتزاج الاحساسات ، لان فكرة المكان معادلة لفكرة الوجود معاً .

قال سبنسر : « لنفرض أن نقطة مضيئة أحدثت أثراً في الطبقة الشبكية في نقطة (ا) ، وان العين قد تحركت حتى انتقل الأثر من نقطة (ا) الى نقطة (ب) المجاورة لها . ثم انتقل منها الى (ح) ثم الى (د) . ولنفرض الآن أن العين قد تحركت بسرعة ، فان الأثر ينتقل الى نقطة (ب) قبل ان يزول من نقطة (ا) ويحدث في نقطة (ح) قبل أن يزول من نقطة (ب) لأن التأثير لا يزول بعد زوال المؤثر بل يبقى مدة من الزمان ، واذا كانت حركة العين سريعة حصل الأثر في (د) قبل أن يزول من (ا) وهكذا يجتمع الاثر في حدود الجملة كلها ، فتنقلب حدود الجملة المتتابعة الى حدود موجودة معاً . »

ان كلاً من هذه الاحساسات البصرية المتتابعة عار من الامتداد . الا ان حركة العين السريعة جعلت هذه الاحساسات المتتابعة موجودة معاً ، ووجود الاحساسات المختلفة معاً دليل على أنها في محلات مختلفة لأن فكرة الوجود معاً هي نفس فكرة المكان .

وقد توصل سبنسر الى النتيجة نفسها بدليل آخر : لافرض أنني لمست بيدي طرف الكتاب ثم حركت يدي من (ا) الى (ي) فانني أشعر باحساسات متتابعة كل منها عار من الامتداد ولكن هبني حركت يدي بعد ذلك في عكس الجهة الاولى من (ي) الى (ا) فانني أشعر بالاحساسات نفسها ولكن بصورة معكوسة . وهكذا فان الجملة المتتابعة من (ا) الى (ي) تنعكس الى جملة ثانية متتابعة من (ي) الى (ا) .

ان امكان انعكاس الجملة المتتابعة دليل على ان التتابع ليس ذاتياً لهذه الجملة ؛ ولولا وجود حدودها معاً لما أمكن عكسها . وهذا يدل على أن حدود هذه الجملة موجودة في المكان لا في الزمان .

فها أنت ترى ان طريقة سبنسر في توليد تصور المكان هي عبارة عن ارجاع فكرة

المكان الى فكرة الوجود معاً(١) ثم إيضاح تولد فكرة الوجود معاً من الاحساسات المتتابعة ...

وقد لخص ريبو في كتاب البسيكولوجيا الألمانية تعليل (بين) قال: « ان حالة الشعور التي ترافق بعض انواع الحركات العضلية هي أصل إدراكنا للطول والارتفاع والعرض والشكل والوضع والجهة . أي أنها أصل جميع خواص المكان - اذا وضعنا يدنا او إصبعنا على سطح وقلنا ان النقطة (١) منفصلة عن النقطة (ب) بمسافة ما ، كان معنى ذلك ان هناك جملة من الاحساسات العضلية نشعر بها عند الانتقال من (١) الى (ب) . فالامتداد اذن يتولد من الشعور بمدة الجهد العضلي وهي تختلف بحسب الاحوال . ان معنى الطول في المكان مؤلف من معنى الطول في الزمان . »

بقي ان نوضح : كيف تولد هذه الجملة من الاحساسات العضلية المتتابعة فكرة الحدوث معاً في آنٍ واحد ؟

نلاحظ في سبيل ذلك عنصراً ثانياً ، هو الاحساس اللمسي . اذا نشعر عند مرور يدنا على السطح الثابت — كما ذكرنا سابقاً — باحساسات لمسية متتابعة مختلفة عن الاحساسات العضلية . وهكذا نشعر بجماعتين متتابعتين من الاحساسات العضلية واللمسية حادثتين معاً في زمان واحد . ان هذا الوجود معاً في زمان واحد يظهر جلياً اذا قلبنا الجملة وحركنا يدنا الى عكس الجهة . ثم أن تتابع حدود الجملة لا يختلف باختلاف سرعة الحركة : فاذا كانت حركة اليد اسرع كان التتابع اسرع ، واذا كانت الحركة أبطأ كان التتابع أبطأ . ان ترتيب الحدود مستقل اذن عن تتابعها في الزمان ولذلك كان المكان ناشئاً عن انضمام الاحساسات اللمسية او البصرية الى الاحساسات العضلية ولو اقتصر الامر على الشعور بالاحساسات العضلية المتتابعة لكان تتابعها زمانياً . الا

---

(١) إن فكرة المكان تقتضي فكرة الوجود معاً ، كما ان فكرة الوجود معاً تقتضي فكرة المكان . وفي الحق ان المكان والوجود معاً هما صورتان لمعرفة واحدة . لانك لاتستطيع أن تصور المكان من غير ان تفكر في أوضاع موجودة معاً ولا تستطيع ان تفكر في الوجود معاً الا اذا تصورت على الاقل نقطتين موجودتين في المكان .

راجع سبنسر مبادئ علم النفس ترجمة ريبو واسبيناس ص — ٢٠٥

ان اجتماع الاحساسات اللمسية مع الاحساسات العضلية المتتابعة يولد فكرة الوجود معاً في آن واحد .

مناقشة هذه النظرية : قد يكون في هذه النظرية حذق وفن . ولكن هذا الفن لا يكفي لتوليد فكرة الامتداد من الزمان . ولذلك ذكر العلماء في مناقشة هذه النظرية الردود الآتية

١ . — ان المبدأ الذي بنى عليه سبنسر نظريته فاسد لانه اعتبر الاحساسات ، عارية من الامتداد . ثم ان الاحساس حالة نفسية والاحوال النفسية لا تشغل المكان . غير ان الاحساس يحتوي على صورة الامتداد لا على الامتداد نفسه . مثال ذلك : انك لا تستطيع أن تتصور اللون من غير أن يكون لهذا اللون امتداد ، ولا تستطيع ان تلمس جسماً من الاجسام الا وتشعر في الوقت نفسه بعدة نقاط متجاورة — اي بامتداد لم يقل سبنسر بهذه الكيمياء الذهنية الا لاعتباره الاحساسات عارية من صورة الامتداد . ولو سلم بذلك لما احتاج الى هذه النظرية المعقدة .

٢ . — اعتبر سبنسر المكان معادلا للوجود معاً وقال : ان كلا هذين الامرين يقتضي الآخر .

والحق ان ذلك بعيد . لانك لا تستطيع ان تستنتج من حدوث امرين في زمان واحد انهما في محلين مختلفين . ثم ان المكان يقتضي الوجود معا ؛ ولكن العكس غير صحيح .

قال هوفدينغ : « اذا لمع شعاع الامل في وسط القنوط الشديد فاننا لا نتصور الامل فوق القنوط ، او تحته ، او الى يمينه او الى يساره ... فالعناصر الشعورية المختلفة قد توجد اذن معاً في زمان واحد من غير ان تكون مرتبة وفقاً لصورة المكان . »

٣ . — اذا كانت الحدود المتتابعة عارية من الامتداد ، استحال انقلابها الى حدود موجودة معاً . ! ان احسن مثال يدل على التتابع هو تتابع حياتنا النفسية .

لان لكل حالة من احوالنا النفسية مدة ، فاذا تتابعت تداخل بعضها في بعض لان الحالة اللاحقة تحدث قبل زوال الحالة السابقة ، وكل حالة تترك اثراً في التي بعدها . فلا يمكننا ان نعتبر الجملة ا ، ب ، ج ، د جملة متتابعة الا اذا بقي من (ا) شيء في (ب) . ولذلك قيل : ان الديمومة هي اتصال الحاضر بالماضي او بقاء الماضي في الحاضر . وقد شبهوا تتابع الحوادث النفسية بتتابع الاصوات في الالحان : فهي كل لا يتم بصوت دون آخر ، بل ان تتابع الاصوات كلها ضروري لحدوث اللحن . فقد يكون التتابع سريعاً وقد يكون بطيئاً . الا انه من الصعب ان نقلب التتابع الى وجود معاً في زمان واحد . ان اللحن لا يتولد من حدوث الاصوات كلها معاً ، بل ينشأ عن تتابعها في ازمنة مختلفة .

ثم ان سبنسر زعم ان جملة الاحساسات المتتابعة تنقلب الى جملة موجودة معاً اذا امكن عكسها . ولكن الجملة المتتابعة المستقلة عن المكان لا يمكن عكسها ابداً . لان لكل تتابع صفة يتميز بها من غيره ، ليس شعوري بـ (ب) بعد (ا) كشعوري بـ (ب) بعد (ج) . ان تتابع الاصوات من (ا) الى (د) يحدث لحناً ولكنك اذا عكست الجملة وجعلت (د) اولها و (ا) آخرها ، لم يحدث هذا التتابع لحناً شبيهاً بالاول . ان عكس الاحساسات شبيه بعكس الاصوات .

فجملة (ا — ب — ج — د) تختلف تماماً عن جملة (د — ج — ب — ا) لا بل هي جملة جديدة لها صفاتها الخاصة

إن الاحساسات أحوال نفسية ، وهي تابعة للزمان ، والحدود لا تعكس الا إذا كانت في المكان ، اما الزمان فلا يعكس .

يتضح مما تقدم أن ستوارت ميل وبين وسبنسر لم يستطيعوا تكوين المكان بمزج احساسات عارية من الامتداد وهذا طبيعي لأن المكان الذي نبحث عنه ، ليس مفهوماً مجرداً ولا معقولا محضاً ، بل هو صورة ، وليس في وسع الكيمياء الذهنية أن تبدع صورة مشخصة بمزج عناصر مجردة كفكرة التتابع وفكرة الوجود معاً وفكرة العكس وغيرها .

ج . – نظرية التوليد المباشر

ان مناقشة النظريات السابقة تضطرنا إلى القول ان فكرة الامتداد تتولد مباشرة من الاحساس ، وان الامتداد صفة ملازمة لجميع الاحساسات .

ولهذه النظرية اشكال مختلفة ، يجب المقايسة بينها ، وهي قديمة حتى لقد قال بها (بركلي) و (مولر) (١٨٠١ – ١٨٥٨) و (هرينغ) « Hering » و (ستومف) واتبعهم ايضاً في الايام الاخيرة (وليم جيمس) . فمنهم من يقول إن الامتداد يتولد من احساس واحد ، ومنهم من يقول انه يتولد من احساسين ، ومنهم من يقول ان الامتداد صفة ملازمة لجميع الاحساسات .

ولذلك انقسمت نظريات التوليد المباشر الى الاقسام الآتية :

١ . – النظريات القائلة بتوليد فكرة الامتداد من احساس واحد . وهي على قسمين : ١) الرأي الاول : يجعل الامتداد خاصاً بالاحساس البصري ، ٢) والرأي الثاني : يجعل الامتداد خاصاً بالاحساس اللمسي .

٢ . – النظريات القائلة بتولد فكرة الامتداد من احساسين : الاحساس البصري ، والاحساس اللمسي .

٣ . – النظريات القائلة باشتراك الاحساسات كلها في توليد فكرة الامتداد اي ان الامتداد صفة ملازمة لجميع الاحساسات .

١ و ١ : – تولد فكرة المكان من الاحساس البصري

لا قيمة للنظريات التي تجعل الامتداد خاصاً بالاحساس اللمسي وحده ، اللهم الا اذا ادخلنا في هذه النظريات رأي « بركلي » على اننا سنرى عند البحث في نظرية (بركلي) انه لا يعرّي الاحساس البصري من صفة الامتداد بل يقول ان هذا الاحساس لا يطلعنا على المسافة ولا على البارز والناتئ من الاشكال ، وانه لا صلة بين المكان البصري والمكان اللمسي ، وان المكان

الذي تبحث فيه الهندسة هو المكان اللمسي . فاذا أخرجت نظرية (بركلي) من هذه النظريات ، لم يبق فيها ما هو جدير بالذكر . فلنبحث اذن النظرية القائلة بتولد فكرة الامتداد من الاحساس البصري فقط .

ان هذه النظرية منسوبة للطبيب الالماني « ارنست بلاتنر » (Ernest Platner). وقد ذهب (لاشولييه) أيضاً الى ما ذهب اليه بلاتنر فنقل ملاحظاته الى اللغة الفرنسية ودافع عنها دفاعاً قوياً . وتلخص ملاحظات (بلاتنر) بان الاكمه لا يعرف المكان، وان الزمان ينوب عنده عن المكان ، وان البعد والقرب لا يدلان عنده الا على الزمان اللازم للانتقال من محل الى آخر ، وان الاحساسات اللمسية الموجودة بيننا وبين الشيء الابعد اكثر من الاحساسات اللمسية التي تفصلنا عن الاقرب .

ان الاعتراضات على هذه النظرية كثيرة ، الا أننا نقتصر على واحد منها لانه القول الفصل في ذلك . وهو أن الاكمه يستطيع فهم الهندسة ويستطيع تعيين مواقع البلدان على المخطط الجغرافي ، ويستطيع أيضاً أن يسير بامان ، ويهتدي الى الاماكن المألوفة ، ولا يتم له ذلك إلا إذا كانت الاحساسات اللمسية والعضلية قادرة على توليد فكرة المكان في نفسه . فهو لا يدرك المدة والشدة فقط ، بل يدرك أبعاد المكان الثلاثة ويعرف المحيط والمحاط . ولولا ذلك لما كان عنده فوق ، واسفل ، ويمين ، ويسار ، وخلف ، وقدام ، ولما انتظمت حركاته واهتدى في سيره .

ثانياً : — النظرية القائلة بتولد فكرة المكان من إحساسَي البصر واللمس : —

ان هذه النظرية اكمل من الأولى ، لأنها تقول بتولد فكرة المكان من احساسين الا ان اكثر القائلين بها يجعلون نصيب اللمس من ذلك ابلغ من نصيب البصر فيقولون مثلاً : ان حاسة البصر تطلعنا على الالوان المنتشرة والاشكال المنبسطة على سطح واحد ، وإنها لا تطلعنا على خلاء ذي أبعاد ثلاثة ، فلا ندرك بها الاشكال البارزة ولا المسافة . ويستندون في زعمهم هذا الى الادلة الآتية :

١ . — إن الاكمه يقول : إذا استرجع بصره ، إنه يرى الاشياء على مستوى

سطح مماس للعين ؛ حتى ان أحدهم قال «الدكتور شزلدن» (Dr. Cheselden) بعد شفائه : « إن الاشياء تلمس عينيه »

٢ — إن الطفل يخطئ كثيراً في تقدير المسافة ، فيمد يده للقبض على الاشياء البعيدة .

٣ — ان العين تخطئ في رؤية الاشكال فترى الالوان المبسوطة بارزة كأنها ذات أبعاد ثلاثة . وهذا دليل على ان العين لا تدرك البعد الثالث مباشرة ، بل يستنبطه الفكر من رؤية بعض الخطوط والظلال .

٤ — وهذا الدليل الاخير منسوب الى بركلي : إن المسافة خط مستقيم عمودي على العين ، وان مرتسم هذا الخط العمودي نقطة لا تختلف باختلاف طول الخط او قصره . وكما انك لا تستطيع ان تعرف طول العصا بلمس طرفها ، فكذلك لا تستطيع العين أن تدرك المسافة بهذه النقطة فقط .

مناقشة هذه الادلة : ان قيمة هذه الادلة مختلفة

فالدليل الاول ، يرجع الى تجربة الجراح الانكليزي « شزلدن » (١٨٢٧) فقد قال هذا الجراح : « ان المريض لا يستطيع في اول امره بعد الشفاء ان يقدر المسافة ، بل يخيل اليه ان الاشياء التي يراها تلمس عينيه » . وهذه الكلمة البسيطة جعلت قسماً كبيراً من علماء النفس يتوهمون أن ادراك المسافة بحاسة البصر ليس أمراً طبيعيا بل مكتسب . وقد اصاب « بول جانه » في قوله انه يجب البحث عن معنى كلمة لمس عند الاكمه ؛ فقد يكون معنى اللمس عنده الادراك لانه تعود ان يدرك العالم الخارجي بواسطة اللمس ، فلا عجب إذا استعمل هذه الكلمة بمعنى الادراك حتى ان كثيراً من التجارب كذبت قول « شزلدن » .

ان كثيرين من الكمه لا يمدون ايديهم الى الامام . فهم اذن يدركون كون المسافة ولكنهم يخطئون كالأطفال في تقديرها .

ان تقدير المسافة يحتاج الى تجربة تجمع فيها النفس بين الاحساسات البصرية الحاضرة وذكريات الحركات السابقة .

ثم ان الحيوان قادر على ادراك بعد الاشياء عنه . مثال ذلك : ان فرخ الدجاجة عند خروجه من البيضة يهتدي بحاسة البصر الى الحب . وقد جرب « كوفيه » و « شفرول » تجربة التفريخ في الظلمة — الغاية من الظلام جعل حاسة البصر عارية من الكسب قبل التجربة — فأحاطا البيضة بثلاثة صفوف من الأوتاد المخمسة الوضع ، وجعلا الحبّ بعيداً عنها ؛ فكان الفرخ يهتدي بحاسة البصر الى الحب بالرغم من الاوتاد . وهذا يدل على ان ادراك المسافة عند الحيوان ليس مكتسباً ، بل طبيعي .

الدليل الثاني ، ليس اقوى من الاول . لانه يثبت لنا ان الطفل يدرك المسافة وانه يخطئ في تقديرها فقط .

ان تقدير المسافة يحتاج الى تربية : فالاذن تدرك الصوت مباشرة ، ولكنها لا تستطيع تقدير الفواصل الموسيقية الصغيرة الا بعد التربية والعادة . ثم ، ان الطفل يمد يده الى الامام للقبض على القمر ، ولكنه لولا ادراك المسافة لوضع يده على عينيه وأنفه .

ان الطفل لم يجمع بعد بين احساساته البصرية وحركاته المطابقة لهذه الاحساسات

الدليل الثالث لا يثبت شيئاً . اذا كانت بعض الخطوط والظلال توهم ان هناك بعداً ثالثاً ، فهل يستدل من ذلك ان هذا البعد لا يدرك الا بهذه الخطوط الموهمة ؟ ان الخطأ ناشئ عن تربية الحس ، ونحن لا نتوهم الالوان المبسوطة بارزة الا لاننا نضم الى هذه الالوان بعداً ثالثاً نتوهمه بذاكرتنا ونتصوره بخيالنا .

ان خطأ الحواس ناشئ عن التأويل ولولا ادراكنا الاول للمسافة لما خدعتنا بهذه الخطوط وهذه الظلال ، ولما توهمنا الحجم حيث لا يوجد الا السطح

أما الدليل الرابع فهو دليل « بركلي » ، وهو ضعيف ايضاً لانه لا ينظر الى

عمل الرؤية وحركاته . لو كان الشيء الخارجي عبارة عن نقطة واحدة ، و كنا لا نراه الا بعين واحدة ثابتة ، لكان دليل « بركلي » قوياً . الا اننا ندرك من الشيء الخارجي سطحاً لا نقطة ، ونحتاج في ادراكه الى تغيير تحدب الجسم البلوري . ويسمى هذا الفعل بالمطابقة (Accomodation) .

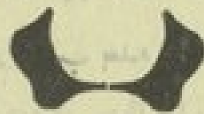
ان هذه الحركات لا تطلعنا الا على المسافات الصغيرة لان المطابقة واحدة بالنسبة الى اربعة أمتار وما فوق . غير ان للعين واسطة اخرى لادراك المسافة وهي: تلاقي شعاعيّ البصر ؛ فان زاوية التلاقي تختلف بحسب بُعد الاجسام ، و كذلك يختلف الفرق بين الشبحين المرتسمين على الطبقتين الشبكيتين ، وهذا كله يجعل حاسة البصر تدرك المسافة .

والخلاصة أن حاسة البصر تدرك خلاءً ذا أبعاد ثلاثة كحاسة اللمس . والمكان الذي تُدْرِكه حاسةُ البصر ، ليس كما قال « بركلي » مختلفاً تماماً عن المكان اللّمسي ، بل ان بينهما صلة ، لاننا نوفق بالتجربة بين اطلاعات البصر واطلاعات اللمس ، ولأن الاكمه قادرٌ على تعلم الهندسة وفهمها . وهذه الصلة لا تُوَحِّدُ بين هذين المكانين ، لان العين تدرك خلاءً أعظم من المكان الذي يدركه اللمس ، ويختلف حجم الجسم بحسب بعده عن العين . أما بالنسبة الى اللمس فان الحجم لا يتغير .

ثانياً — الامتداد يتولد من جميع الاحساسات . — هذه النظرية أكمل من النظريات السابقة ، لانها تجعل الامتداد صفةً ملازمة لجميع الاحساسات . وفي الحق ان لجميع حواسنا أثراً في توليد فكرة المكان . أنظر الى حاسة التوازن : انها تطلعنا على تغير أوضاع الرأس والجسد . وهذه حاسة الحركة ، انها تطلعنا على حركات اعضائنا واوضاعها . وهذه ايضاً حاسة الشم ، انها تهدي بعض الحيوانات الى مواضع الاشياء . وحاسة السمع أيضاً تطلعنا على أصوات مختلفة الحجم . ان صوت الناقوس أعظم حجماً من صوت القيثارة .

قال « وليم جيمس » : « ان الحجمية هي كالشدة صفة مشتركة بين الاحساسات . ولشد ما نستحسن أن نقول : ان دوي الرعد أعظم حجماً ورنة من صرير القلم على اللوح الحجري . اذا دخلت إلى حمام حار شعرت باحساس أغلظ من احساسك بخمش الدبوس . إن الالم العصبي الخفيف الذي تجده في وجهك دقيقاً كخيط العنكبوت لأقل عمقاً من ألم الدمل الثقيل أو ألم المغص الكثيف أو ألم الاقطان . ان النجمة المنفردة تظهر لك أقل سعة من سماء الظهر . ان للاحساسات العضلية حجماً كاحساسات القنوات نصف الدائرية واحساسات الشم والذوق . » [1]

وقصارى القول إن جميع الاحساسات تشترك في توليد امتداد مشخص ، مفعم بالصفات الحسية ، وان النفس تجرد من هذا المكان المشخص معنى المكان الهندسي المجرد الذي ذكرنا صفاته عند البحث في نظرية « كنت » .



(١) وليم جيمس : مختصر علم النفس ، الترجمة الفرنسية ص ٤٤٣ - ٤٤٤ .

الفصل الرابع

معرفة العالم الخارجي

تصور الشيء الخارجي · الاعتقاد ان هناك وجوداً خارجياً · فوارق الصورة الحقيقية

١ – تصور الشيء الخارجي :

إن العالم الخارجي الذي تطلعنا عليه الحواس، مؤلف من جملة من الاحساسات البصرية والسمعية واللمسية والعضلية المتصلة بعضها ببعض ·

إن حاسة البصر مثلاً تطلعك على جملة من الألوان المتصلة · نعم ، إن لكل لون شكلاً ، ولكن الطفل الذي يلقي بصره لأول مرة على هذه الألوان الساكنة ، لا يجد داعياً للتفريق بينها بل يحسبها كلها جسماً واحداً ، ثم ان حاسة اللمس كحاسة البصر لانها تطلعنا على الصلابة ، والملاسة ، والخشونة ، والنعومة ، والحرارة ، والبرودة من غير أن تفصل هذه الأحوال بعضها عن بعض ، فكأن العالم الخارجي الذي تطلع عليه مباشرة كل لا يتجزأ · فكيف نتوصل إذن الى تمييز الأشياء بعضها من بعض ؟

١ – ماهي العناصر التي يتركب منها تصور الشيء ؟ – لنحلل فكرة شيء من الأشياء كفكرة الكتاب مثلاً ، أو بالحري هذا الكتاب ·

إن في هذه الفكرة عناصر مختلفة :

ففيها أولاً : صورة امتداد محسوس ذي شكل معين مختلف الألوان ؛ وفيها إحساس أو جملة من الاحساسات بالبرودة والخشونة او الملاسة ؛ وفيها إحساس

بالمقاومة الخ ...

ان هذه الاحساسات المتولدة من البصر ، واللمس ، والحرارة ، والحركة ، تكون فكرة الكتاب . وهي ، بالرغم من اختلافها ، متصلة ، أي أن هذا الكتاب تمسه هو ذو لون ، وشكل ، وبرودة ، وملاسة ، ومقاومة الخ .. وقد أحس باحدى هذه الصفات من غير أن أحس بالأخرى . فألمس الكتاب من غير أن أراه ، أو أراه من غير ألمسه . الا أنني في هذه الحالة الأخيرة أجمع احساسا الى صورة . فأرى لون الكتاب وأتصور مقاومته ، أو ألمس أطرافه وأتصور شكله ، كما أسمع صوت الرجل وأتخيل وجهه .

ففكرة الكتاب اذن ، مركبة من جملة من الاحساسات والصور .

٢ . — تأثير الحركة : — غير أن العالم الخارجي ليس ثابتاً ساكناً ، بل هو متحرك ؛ فيتحرك هذا اللون من غير أن يتحرك غيره معه . ثم ان الطفل يتعود شيئاً فشيئاً الجمع بين الألوان التي تتحرك معاً ، كلون الشعر ولون الوجه . ويتعود أيضاً التفريق بين الألوان المجاورة ، كلون الشعر ولون القبعة ، لان القبعة قد تتحرك من غير ان يتحرك الشعر معها . وهكذا تنقسم الالوان المتصلة الى أجزاء منفصلة . اذا دفعت هذا الكتاب بيدي ، حركت مستطيلاً أسود من غير أن أحرك المنضدة الخضراء التي تحته .

ان هذه التجارب ، التي نسيناها في سن الرشد علمتنا ، ونحن اطفال ، أن نفرق بين احساساتنا المختلفة .

٣ — تأثير التجربة وتداعي الافكار — غير أن التفريق بين احساس وآخر ليس كافياً لتصور الشيء

اذا فصلت لون الكتاب عن سائر الالوان المجاورة ، وفصلت احساس اللمس عن غيره من الاحساسات اللمسية ، فهل يكفي ذلك لتصور الكتاب ؟ كلا ، لانه من الضروري أن أعرف أن هذا اللون ملازم لهذه الملاسة ، وأن هذه البرودة

ملازمة لتلك المقاومة .

لكل حاسة من الحواس لغة تعبر بها عن الاشياء ، واللون في لغة اللمس ليس كاللون في لغة البصر ، ولا تتركب فكرة الشيء إلا إذا جمعنا حدود هذه اللغات المختلفة وجعلنا بعضها مطابقاً لبعض .

قال « مولينو » وهو أحد مكاتبي « لوك » : « إذا علّمنا الاكمه الهندسة حتى صار يفرق بين الكرة والمكعب ، ثم عالجناه فشفي ، ثم وضعنا أمامه كرة ومكعباً فهل يستطيع ، قبل التجربة ، ان يدرك بالبصر كلاً منهما ويفرقه عن الآخر ؟ »

إن « مولينو » قد أجاب عن هذا السؤال بالسلب ، ووافقه « لوك » على ذلك قائلاً : « ان الاكمه يعلم أن يفرق بين المكعب والكرة بحاسة اللمس لا بحاسة البصر ، فلا يدري كيف تظهر الملموسات لعينه . فاذا عرف باللمس زاوية المكعب ، لم يعرف شكلها بالنسبة الى حاسة البصر . »(١)

ونقول في الجواب عن سؤال مولينو انه يحتوي على قسمين :

١ . — هل يدرك الاكمه شكلين مختلفين بعد شفائه .

٢ . — واذا أدرك شكلين مختلفين ، هل يعرف كلاً منهما ويفرقه عن الآخر

اننا نميل الى الاعتقاد أن الاكمه لا يفرق بين المكعب والكرة ، لان المكان اللمسي مختلف عن المكان البصري . وهذا كافٍ لوقوع الاكمه في الخطأ .

ان المطابقة بين مسلمات الحواس المختلفة تحتاج الى التجربة وتداعي الافكار . كلما أدركت جسماً من الأجسام حصلت على نفس الاحساسات . هذا كتابي : إني أراه كل مرة بنفس الشكل ، ونفس اللون ، ونفس المقاومة ، ونفس الملاسة . وكلما تكرر إدراكي له انضمت هذه الاحساسات بعضها الى بعض ، وألفت كلاً

(١) كان « ليبنتز » يعتقد ان الاكمه الذي اتقن الهندسة يستطيع عند رجوع بصره ان يفرق بالمحاكمة بين المكعب والكرة من غير ان يلمسها راجع : Nouveax Essais ك ٢ . ف ٩ .

متسقاً فاذا رجع أحدها رجعت معه الأُخرى . وهكذا تتركب الاجسام كلها من الاحساسات والصور

ان احساساً بصرياً واحداً يذكر النفس بجملة من الاحساسات السمعية والذوقية . فاذا نظرنا الى جسم مثلا ، عرفنا انه من خشب او من حديد او من فضة واذا نظرنا الى رجل حزرنا عمره وعرفنا أنه مريض أو صحيح أو شريف أو دني٫ .

وكذلك حاسة السمع : انك تسمع صوت الجسم فتعرف أنه من زجاج أو فضة وتفرق بين الاجوف والممتلي٫ والصحيح والمشقوق ؛ وتسمع بعض الالفاظ فتفهم افكار الناس وتدرك عواطفهم . ولا تتم هذه الأُمور كلها الآ بالادراكات المكتسبة (Perceptions acquises) . والادراكات المكتسبة ليست في الحقيقة ادراكات ، بل هي صور ومعارف توحي بها الادراكات الطبيعية فتنضم اليها .

وهكذا تحلل التجربة الاحساسات ثم تجمعها لان هناك فعلين ذهنيين : فعل الفرق وفعل الجمع ؛ فيتألف من هذا التحليل وهذا التركيب جمل من المحسوسات لها شي٫ من الوحدة والثبوت الآ انها تتغير . وليست الاشياء الخارجية الآ هذه الجمل المركبة . انظر الى قطعة الشمع (مثال ديكارت) : ان لها صفات متحولة وصفات ثابتة : فالصفات المتحولة هي : اللون والصلابة والحرارة والملامسة ، لانك اذا وضعتها على النار ذابت وتغير لونها وازدادت حرارتها . وتسمى هذه الصفات المتحولة بالصفات الثانية . والصفات الثابتة هي : الامتداد والمقاومة وهي موجودة في كل الاجسام ، وهي اعظم شأناً من غيرها ، لانك لاتستطيع ان تتصور الجسم محروماً منها ولذلك سميت بالصفات الاولى .

٢ = الاعتقاد أن هناك وجوداً خارجياً

رأيت كيف تتركب الاشياء من الاحساسات والصور وكيف نتميز بعضها من بعض . اذا كانت الاشياء نسيج النفس كانت داخلية . غير أننا نعتقد أنها

موجودة خارج النفس وأنها مستقلة عنا ، فلا تنعدم اذا بطل الادراك ، بل تبقى بعده . فانا أعتقد أن هـذا الكتاب لا ينعدم اذا بطل إدراكي له ، بل يبقى على منضدتي بالرغم من خروجي من مكتبي ، وأعتقد أنني سألاقيه اذا رجعت الى عملي . فنحن « نتصوّر » الاشياء و « نعتقد » أنها موجودة خارج النفس . فكيف حصل لنا هذا الاعتقاد ؟ ولماذا لم نقتصر على القول ان الاشياء نسيج النفس وانها داخلية ، وان كل ما نراه أو ندركه وهمٌ لا حقيقة له ؟

لا شك أن هنـاك وجوداً خارج النفس . غير أن « بركلي » وجميع الخياليين ينكرون وجود الاشياء الخارجية . فالموجود هو المدرك ، ومعنى الوجود الادراك . والشيء موجود لانني أدركه وأشعر به .

لا نريد الآن ان نبحث في المذهب الخيالي ، لاننا في علم النفس إنما نبحث عن حصول الاعتقاد لا عن قيمته . فكيف يعتقد الانسان ان هناك وجوداً خارج النفس ؟

١ . — نظرية (توماس ريد) أو نظرية التلقين المباشر :— زعم (توماس ريد) ان احساساتنا توحي الينا بهذا الاعتقاد مباشرة . قال : « ان شهادة الحواس الواضحة والبينة عند كل رجل صحيح الحكم تحمل معها اعتقاداً لا يقاوم . ان هذا الاعتقاد مباشر . ومعنى ذلك ان اقتناعنا بوجود الاشياء التي ندركها لا يكون ابداً بالمحاكمات والبراهين ، بل يكون بشيء من التلقين المفاجيء او السحر الطبيعي الذي يكشف لنا عن الاشياء ويحملنا على التصديق بها . »

إن نظرية « ريد » غامضة ، وهي لا تعلل حصول الاعتقاد ، بل تشاهد وجوده حتى ان « ريد » نفسه قال انه لا يريد ايضاح حقيقة هذا الاعتقاد ، بل اراد ان يشير الى حادثة معروفة وهي ان التصور والاعتقاد يتبعان الاحساس مباشرة .

ولكن ما هـذا التلقين المباشر ، وما ذلك السحر الطبيعي ؟ فهل هو محاكمة

ام هل هو حدس حقيقي ؟

إن «ريد» ينكر تأثير المحاكاة ، ويقترب من نظرية الحدس . ولكن نظريته في هذه الحالة الثانية لا تفيد شيئاً ، لانها لا تعين الاحساس المولّد لهذا الحدس .

٢ً . — نظرية الحدس — : إننا نعتقد أن هناك أشياء خارج النفس ، لاننا نرى هذه الاشياء ونسمعها ونلمسها ، أي نطلع عليها مباشرة ، ولا حاجة للتلقين ولا لغير التلقين في الاطلاع عليها .

إذا دققنا في شروط الاحساس الفسيولوجية والنفسية ، علمنا اننا لا نطلع بالاحساس مباشرة على وجود خارجي ، لان الاحساس حادثة نفسية بعيدة عن الشيء الخارجي . فالشيءُ يُحدث أثراً في الجسد ، ثم ينتقل هذا الاثر بواسطة الاعصاب الى المراكز العصبية ، ثم ينقلب الى احساس . وهذا يدل على ان بين الاحساس والشيء الخارجي حدوداً متوسطة تمنع حصول ذلك الاعتقاد بالحدس .

على ان (مين دوبيران) زعم ان هناك إحساساً ممتازاً يولد فينا هذا الاعتقاد مباشرة ، وهو الاحساس بالجهد ، وخصوصاً الجهد العضلي . كل جهد يقتضي فاعلية منتشرة ، وعائقاً يمنع تلك الفاعلية من الانتشار . ونحن نشعر بتلك القوة الصادرة ، ونشعر في الوقت نفسه بذلك العائق ، فنطلع مباشرة على الأنا ، واللا أنا . لاشك أن للاحساسات العضلية شأناً كبيراً في الادراك ، الا انها لا تطلعني مباشرة على فاعلية خارجية .

فانا أحس بفاعليتي ، واحس بالتعب والتشنج ، الا ان هذه الاحساسات ، لا تختلف عن غيرها . لانها واردة من المحيط الى المراكز ، فلا تدل على فاعلية منتشرة ، وقوة صادرة من الداخل الى الخارج ، أي من المركز الى المحيط . ومما يؤيد ذلك أنني استطيع ان احس بالجهد ، من غير ان يكون هناك مقاومة خارجية كالاحساس الذي اشعر به عندما اقبض السبابة واشنجها كمن يريد ان يضغط زناد البندقية

فالاحساس بالجهد العضلي، لا يختلف عن غيره من الاحساسات. والحدس كالتلقين المباشر لا يكفينا مؤونة البحث عن السبب الحقيقي في اعتقادنا ان هناك حقيقة خارجية مستقلة عنا...

٣ . — نظرية ديكارت وفيكتور كوزان — او نظرية الاستدلال — :

إن مناقشة نظريات الحدس والتلقين المباشر تحملنا على البحث في النظرية التي تجعل المحاكمة علة هذا الاعتقاد. لقد أسندت هذه النظرية الى ديكارت، وقال بها فيكتور كوزان وبراون Brown، و كثير من الفلاسفة المعاصرين. قال صاحب التأملات: «ما حملني على الاعتقاد ان الاشياء المادية موجودة الا أنني وجدت في نفسي احساسات لم تكن متعلقة بارادتي، فدفعني ذلك الى فرضها تابعة لسبب خارجي[1]».

لم يكن غرض ديكارت من هذا القول ان يبين لنا منشأ هذا الاعتقاد، بل كان قصده إثبات وجود العالم الخارجي، بادلة ما بعد الطبيعة؛ غير ان فكتور كوزان، وغيره من الروحانيين الفرنسيين، ظنوا ان هذا البرهان الفلسفي إيضاحا نفسيا. قال (فيكتور كوزان): «ان الاحساس حادثة شعورية، فاذا كانت هذه الحادثة حقيقية، وكان لكل حادثة علة، اضطرنا العقل إلى إرجاع حادثة الاحساس الى علة موجودة؛ ولما كنت، أنا، لست هذه العلة، كان من الواجب على حاكم العقل، الذي لا محيد عنه، أن يرجع هذا الاحساس إلى علة اخرى، غريبة عني، إي الى العالم الخارجي». وقال ايضاً: «ان مبدأ السببية هو الجسر الذي يجعلنا نمر من الانا الى العالم».

قيل في الرد على هذه النظرية إن الطفل والحيوان يعتقدان أن العالم الخارجي موجود وإن هذا الاعتقاد لم يحصل لهما عن طريق المحاكمة، وإن المحاكمة التي فرضها

(١) ديكارت - التأملات، القسم السادس فقرة ٢٨، ٩، وقد ظهر لي انه لا يمكن ان تكون هذه المعاني صادرة عن نفسي، وان هناك اشياء اخرى قد احدثتها في...»

كوزان مركبة ، وإن الادراك عمل بسيط - ليس هذا الاعتراض مقنعاً ، لان الطفل يطبق مبدأ السببية من غير علم وشعور به ألا تراه كثير السؤال يريد معرفة أسباب الاشياء التي تحيط به ؟ حتى لقد قال علماء النفس : ان هذه السن هي السن السؤول . أما الحيوان فاننا نجهل حقيقة ما يجري في نفسه ، فلا يمكننا أن نرد هذه النظرية ونحن على ما عليه من الجهل بحقيقة الحيوان .

ولكن احسن ما جاء في الرد على هـذه النظرية ، قولهم اننا لا ننتقل من الاحساس الى علته الخارجية ، من الاحساس باللون او بالصوت الى شيء خارجي مختلف عنهما ، بل نعتبر هذه الاحساسات نفسها ، متحققة في الخارج .

نحن لا نقول إن لاحساساتنا علة خارجية ، بل نشيد بناء العالم الخارجي المستقل بهذه الاحساسات نفسها . فاذا احسست بلون ابيض مستطيل الشكل ، ذي ملاسة ، لم أقل هذه معلومات داخلية ، لعلة خارجية (هي صفحة الورق) ؛ بل قلت : إن صفحة الورق التي امامي ، مركبة من هذه الاحساسات المختلفة .

٤ . — نظرية استوارت ميل . — زعم استوارت ميل أن الجسم هو مجموع احساسات حاضرة أو ممكنة . انظر الى هذا الكتاب انه مجموع احساسات حاضرة لا يزول بانقطاع إدراكي له أو خروجي من هذه الغرفة ، بل يبقى ممكناً ، ومعنى هذا الامكان : أنني إذا رجعت إلى الغرفة ، وجدت نفس الاحساسات التي انقطعت عني برهة . وعلى ذلك ، فان استقلال الاشياء المادية بالنسبة الى اذهاننا ، ليس اكثر من هذا الامكان الدائم . لاني كلما دخلت الى غرفتي ، استرجعت هـذه الاحساسات ، فليس خروجي من الغرفة إذن مبطلاً للكتاب ، ومعطلاً له . والاجسام كلها مركبة من هـذه الاحساسات الحاضرة أو الممكنة ، فالشيء الحاضر ، هو مجموع إحساسات حاضرة ، والغائب مجموع احساسات ممكنة .

لا جرم ان الاجسام تنحل الى جمل من الاحساسات ، ولكن حقيقة الاجسام

ليست عبارة عن احساسات ممكنة الادراك فقط. نعم ان ستوارت ميل يقول ان امكان ادراك الاجسام هو امكان دائم، ولكن ما معنى الامكان الدائم؟ فهل هو إمكان، أم هل هو وجوب؟ ان رؤيتي الكتاب بعد الرجوع الى غرفتي ليست ممكنة فقط، بل هي واجبة. ولو كان وجود الاجسام عبارة عن امكان ادراكها فقط، لكان وجود الاشباح والاوهام لا يقل حقيقة عن وجود الاجسام لانها امور ممكنة [1]. فهناك اذن وجوب لا إمكان. وهذه الاحساسات التي يتركب منها العالم الخارجي متصلة بعضها ببعض، فتتتابع وفقاً لنظام ضروري ثابت يدعى نظام الطبيعة.

ينتج مما تقدم ان اعتقادنا بوجود العالم الخارجي ليس ناشئاً عن محاكمة، ولا عن تلقين ولا عن تصور امكان دائم. ولنبحث الآن كيف يتولد هذا الاعتقاد في نفوسنا

١. — رأينا عند البحث في تصور المكان، ان الاحساسات ذات امتداد، وانها ليست احوالا داخلية فقط، بل تدل في الوقت نفسه على وجود خارجي، فنحن اذن في غنى عن قلب الداخلي الى خارجي. والطفل في اول امره يظن ان كل ما يحس به جزء من وجوده، فلا يفرق بين جسده والاجسام الاخرى؛ ثم انه يرتقي من هذه الحالة الى معرفة جسده، ويرتقي من بعد ذلك من معرفة جسده الى معرفة نفسه.

كيف نميز جسدنا من الاجسام الاخرى ؟

١ — ان احساسي بجسدي حاضر معي دائماً لا يفارقني، اما إحساسي بالاجسام الاخرى، فتارة يكون حاضراً واخرى غائباً. أينما اذهب أحس بجسدي، سواء أكنت في البيت أم في القطار، ام في السفينة. ولكني لا ارى القطار اذا كنت في البيت، ولا ارى السفينة اذا كنت في القطار؛ فالجسد مركب اذن من احساسات ممتازة تختلف تماماً عن غيرها.

---

(١) راي غير مطبوع لهنري برغسون، نقلا عن روستان ص - ٢٤٨

٢ — ثم انني لا أطلع على الاجسام الاخرى الا بواسطة جسدي . اذا حذفت عضواً من اعضاء الجسد ، ابطلت جميع الاحساسات الحادثة عنه ، واذا اغمضت عيني عدمت رؤية الاجسام المحيطة بي . فالجسد اذن هو الحد الذي يفصلني عن العالم الخارجي .

٣ . — ثم ان لمس جسدنا يختلف عن لمس الاجسام الاخرى ، لان لمسنا للاجسام يحدث احساساً بسيطاً ، أما لمسنا لجسدنا فيحدث إحساساً مضاعفاً . اذا وضعت يدي على جسدي ، شعرت باحساس مضاعف ، لان يدي اذ ذاك تكون لامسة وملموسة . ولكني اذا وضعت يدي على كتابي ، شعرت باحساس واحد . واذا اتفق في بعض الامراض ان فقد هذا الاحساس المضاعف ظن الانسان ان عضوه المريض ليس من جسده .

كيف نفرق بين النفس والجسد ؟ — كلما ازداد شعورنا بشخصيتنا وضوحاً ، ازداد وجود العالم الخارجي بياناً . إن شخصيتنا في اول العمر لا تختلف عن جسدنا ، غير اننا نرتقي بعد ذلك الى تجريدها من الجسد ، فيصبح الجسد شبيهاً بالاجسام الخارجية من حيث حقيقتهُ ، وتتجرد النفس من الصفات المادية ، وندرك بالحدس اكثر من المحاكمة اننا مجموع من اللذات والآلام والرغائب والارادات والافكار ، تختلف حقيقتها عن حقيقة الاجسام ؛ ونعلم مباشرة ان للجسد حجماً ، وان الاحوال النفسية عارية من الامتداد . وعلى ذلك فان ادراك العالم الخارجي ليس عبارة عن علمنا بالاسباب الخارجية للاحساس ، بل هو نتيجة لمعرفة الانسان نفسه وشعوره بشخصيته وتأمله لذاته . وكلما كان تأمل الانسان لنفسه ابلغ كانت حدود الأنا واللاأنا أوضح . وسنعود الى بيان هذا الامر في مبحث الشخصية .

٣ — فوارق الصورة الحقيقية

ان العاقل يفرق بسهولة بين الانا واللاانا ، الا انه كثيراً ما يخطئ في ادراكه فيحسب الوهم حقيقة او الحقيقة وهماً فكيف نميز الادراك الحقيقي من الاوهام والاحلام او بعبارة اخرى ما هي فوارق الصورة الحقيقية ؟

من الصعب بيان الفارق الحقيقي بين الادراك والوهم والرؤيا لان هذه الامور متشابهة ؛ نعم ان الادراك لا يكون الا بالاحساس والصورة ولكن الانسان قد يحسب الاحساس صورة والصورة احساسا . وقد يظن انه واهم وهو في الحقيقة ناظر فتختلط عنده حدود الانا واللاانا ولا يعرف كيف يفرق بينهما .

١) رأي سبينوزا — قال سبينوزا [1] : « لنتصور طفلا تخيل حصانا مجنحاً ولم يتخيل شيئاً غيره فاذا كان هذا الخيال متضمناً وجود حصان وكان الطفل لا يدرك شيئاً يعارض وجود الحصان اعتبر هذا الحصان بالضرورة حاضراً وعجز عن الشك في وجوده مهما يكن قليل الايمان به »

يستنتج من ذلك ان كل صورة مصحوبة بالاعتقاد وان الاعتقاد صفة ملازمة للتصور وان فقدان الاعتقاد يحتاج الى اسباب ؛ اما وجوده فامر طبيعي ولذلك قيل ان البداهة خاصة من خصائص التصورات غير المتنازع فيها .

غير ان هذه الملاحظة انما تنطبق على الطفل لا على الراشد لان اسباب الشك عند الراشد كثيرة فلا يصدق كل ما يقال له ولا يثق بحواسه لانها كثيراً ما تخدعه فكم مرة ظن انه يسمع ضجة خارجية وهو لا يسمع الا طنين اذنه وكم مرة وجد الماء الزلال مراً والمرارة ليست في الماء بل في فمه فالشك اذن قد داخل قلب الراشد ولذلك كانت الصورة عنده غير مصحوبة بالاعتقاد فقد تكون الصورة سالمة من الاضداد لا ينازعها شيء ولكن اسباب الشك العامة التي تخالج قلب

(1) Spinoza . Ethique, Liv. II, prop. 49 Scholie.

الراشد تمنعه من التصديق بها دائماً . نعم ان هذه الاسباب مبهمة تحيط بها الشبهات من كل جانب ولكنها دائماً حاضرة فكلما كانت الصورة ضعيفة قليلة الوضوح تابعة لحاسة مشتبهة الادراك رجع الشك الى القلب . اذا رأيت رجلا في العتمة او في الضباب حسبته شبحاً ان هذه الصورة ممكنة وليس بينها وبين الصور الاخرى نزاع ولا معارضة غير اننا نشك في حقيقتها للاسباب العامة التي ذكرناها فالصورة اذن ليست مصحوبة دائماً بالاعتقاد .

٢) رأي داويد هيوم — قال هيوم ان الادراك يختلف عن الصورة الوهمية لانه اكثر منها قوة وحياة وقد فرق بين الاحوال القوية والاحوال الضعيفة فقال ان القوية منها تكبت الضعيفة وتمنعها من ان تكون خارجية . مثال ذلك اذا ظهر لي اني ارى الان صورة خزانة كتبي وصورة مرفأ بيروت كانت الاولى ادراكا لانها اقوى من الثانية وكانت الثانية ذكرى لانها اضعف من الاولى . قد يكون من الصعب ان يجمع الانسان بين صورتين بصريتين كصورة خزانة الكتب وصورة مرفأ بيروت وربما كان من الضروري ان تزول احداهما لتحل الثانية مكانها كمن يغمض عينيه لاسترجاع احدى الصور البصرية الماضية ؛ ولكن لنترك هذه الصعوبات ولنبحث قيمة هذا الفارق . ان هذا الفارق لا يميز الصورة الحقيقية عن الصورة الكاذبة لان الوهم قد يقوى فيتغلب على الادراك ويكبته وقد قال هنري برغسون : « لو كانت ذكرى الادراك ليست سوى ذلك الادراك المضعوف لاتفق للانسان ان يحسب ادراك الصوت الخفيف ذكرى ضجة شديدة » (١) الا ان هذا الالتباس لا يحصل ابدا

٣) الصورة الحقيقية اغنى من الصورة الوهمية

وقد ظن بعضهم ان الصورة الحقيقية تختلف عن الصورة الوهمية بدقتها ووضوحها وكثرة عناصرها فالصورة الحقيقية اغنى من الصورة الوهمية لانها تحتوي على دقائق كثيرة فهي ذات الوان واضحة وحدود معينة وشكل خاص

١ هنري برغسون : المادة والذاكرة ص ٢٦٧ - Matière et Mémoire

أما الصورة الوهمية فهي فقيرة ، مبهمة ، يكاد الضباب يحيط بها من كل جانب فتتضاءل وتمحي حدودها . إذا دققنا في هذا الفارق وجدناه ضعيفاً لأنّ هناك إدراكات مبهمة وذكريات غنية واضحة ، إنني أرى في العتمة بعض الاشخاص وأسمع من بعيد بعض الاصوات فلا أحسبُ هذه الادراكات وهماً ، وكثيراً ما تكون الذكريات واضحةً فيتذكر المرء صوت الاشخاص ولمجتهم وخطوطهم الوجهية من غير أن تختلط هذه الذكريات عنده بالادراك .

٤) الحواسُ بعضها لبعض رقيب . —

إذا كانت الصورة الوهمية بصرية مثلاً أمكن نقدها بواسطة الحواس الأخرى . هبني رأيت على هذه الاريكة شبح أحد الأموات ، ولتكن الصورة واضحة بيّنة كالصورة الحقيقية . فاذا تقرّبتُ من الاريكة ولمستُ كتف الشبح الجالس عليها لم أشعر بمقاومة الاجسام وصلابتها فيزول الشبح إذ ذاك من أمامي وتبقى الاريكة ، انّ الحواسّ رقيبة نفسها فقد تكون حاسة البصر رقيبة حاسة السمع كما قد تكونُ حاسة اللمس رقيبة حاسة البصر

انّ هذا الفارق ليس مطلقاً لانّ الحواسّ قد تشترك كلها في الوهم .

٥) الناسُ بعضهم لبعض رقيبٌ . —

اذا اشتركت الحواسّ كلها في الوهم أمكن الخروج منه بشهادة الاشخاص الآخرين . فاذا خيلَ اليّ أني أرى شبحاً واشتركت حاسّةُ اللمس وحاسة السمع مع حاسة البصر في هذا الوهم أمكنني الرجوع الى شهادة الناس أمثالي ، فاذا كانت الصورة حقيقية رآها غيري كما أراها أنا ، واذا طلبتُ منه وصفها جاء وصفه لها قريباً من وصفي . أما الصورة الوهمية فليس فيها شيء من ذلك .

٦) بين الادراك والتجربة علاقةٌ منطقية . —

انّ للادراكِ شروطاً تابعة للتجربة ، مثالُ ذلك ان المرء لا يستطيعُ أن

يرى صورة بعلبك اذا كان يعلمُ أنه في دمشق ولايستطيعُ أن يتكلم مع الاموات. واذا حدثَ لهُ شيءٌ من ذلك عزاهُ الى الوهمِ ، أما الخيال والرؤيا فلا يتقيدانِ بما يتقيدُ به الادراك . وفي وُسعِ المرء أن يتخيل صورة باريس وهو في دمشق كما أنه يستطيع في المنامِ أن يُكلمَ أحد الاموات . انَّ في هذا الفارق شيئاً من الحقيقة لانَّ من شروط الادراك أن يوافق التجربة والحسَّ والذاكرة . ولكن ليس كل ادراكٍ نتيجة ضرورية للادراكات السابقة . هبني سمعتُ طرقاً على بابِ غرفتي فهل أستطيعُ أن أقول ان بين هذا الصوت وشروط التجربة علاقةً منطقية ؟ فقد يكون هذا الصوت وهماً وقد يكونُ حقيقةً وليس في شروط التجربة ما يمنع حدوثهُ فهو اذن ممكنٌ لا واجب . انَّ موافقةَ الامر لشروط التجربة ليست فارقاً بين الادراك والوهم لانهما قد يتساويانِ في الامكان .

٧) الادراكُ أثبتُ من الوهمِ — .

انَّ الصورة الحقيقية أثبت من الصورة الوهمية فلا تستطيع أن تبدلها ولا أن تزيلها ، انك لا تستطيع أن تبدّل موقع دمشق وتغير شكلها وتجعلها أكبر وأصغر مما هي واذا نظرت الى الجبل الاجرد لم تستطع أن تملأه أشجاراً ، فالادراكُ يقاومك . أما الخيال فيجعلك تصوّر ما تريد من المناظر فتغرس الاشجار حيث تريد وتجعل الصحراء جنةً تجري من تحتها الانهار .

انَّ هذا الفارق صحيح — الا أن بعض الصور الوهمية قد تزدادُ اتضاحاً فتتبختر أمامَ عينيك . حتى لقد يتضاءلُ أمامها الادراك كالصور التي يشاهدها المتصوّف والشاعر والعاشق انها لا تقلُّ عن الادراك مقاومةً وثبوتاً .

٨) انَّ حدوث الادراك تابعٌ للارادة . —

انَّ حصولَ الادراك أسهلُ من حدوث الوهم فمن أرادَ رؤية بيروت ذهب اليها ومن أراد الشعور بالحرارة أشعل النار لان الامورتحدثُ دائماً في نفس الشروط — فاذا وُجدت العلة وجدَ المعلول أما الوهمُ فقلّما حدثَ عن ارادة .

النتيجة : — ان قضية فوارق الصورة الحقيقية تحتوي على أمرين :

١ — الفرقُ بين الادراكِ والذكرى ٢ — الفرقُ بين الادراك والوهم .

١) الفرقُ بين الادراك والذكرى . — الاحساسُ ظاهرة من ظواهر الحاضر أما الذكرى فهي من الماضي . والحاضر ليس لمحة من الزمان لا تتجزأ او نقطة رياضية تفصل الماضي عن المستقبل به بل هو الزمان الذي أعيشُ واعمل فيه ومن شأن الاحساس أن يتوتر هذا العمل ويبعثَ الحركات الصالحة لموافقة الجسد . اذن فالاحساسُ ليس صورةً بسيطة بل بدايةُ عمل . ولذلك كان بينهُ وبين الجسد علاقة لانَّ الجسد آلة العمل ، اذا لمست النار فشعرت بالحرارة أمكنك أن تعين موضع الحرق ولكنك لا تستطيع أن تعين موضع الذكرى كما تعين موضع الاحساس .

فالفارقُ بين الاحساس والذكرى ان للاحساس موضعاً معيناً في الجسد وانه بدايةُ عمل . نعم ان الذكرى قد تصبح قوية واضحة فتولد ذكرى الاحتراق الحقيقي ، وتصبح بداية عمل كالاحساس . غير أن هذه الذكرى التامة الواضحة قد خرجت عن شروط التذكر فأصبحت وهماً .

٢) الفرق بين الادراك والوهم . — قد يكون الوهم واضحاً بيناً ثابتاً كالاحساس وقد يختلط الامر على الانسان فلا يفرق بين الوهم والحقيقة ، ومن الصعب الاقتصار على فارق واحدٍ مما ذكرناه بل الجمع بين هذه الفوارق كلها أولى . انَّ تمييز الصورة الحقيقية من الصورة الوهمية ليس أمراً حدسياً بسيطاً بل هو نتيجة عمل منطقي . فالصورة الوهمية لا تشهد لها جميع الحواس ولا يشاركك في رؤيتها غيرك من الناس واذا كانت مخالفةً للمعارف العلمية زاد يقينك بعدم صحتها . انَّ كل ما يخالف القوانين العلمية والنواميس الطبيعية أقرب الى الوهم منه الى الحقيقة .

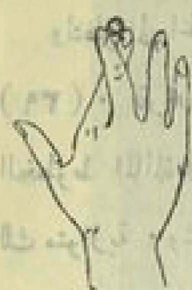
انَّ الاحساس وحده ليس مقياس الحقيقة فيجب ان يشترك حاكم العقل مع حاكم الحس في اثباتِ وجود الاشياء وان تكون المحسوسات خاضعةً لنظام ثابتٍ

ولذلك قيل : ليست ادرا كاتنا احلاماً محكمة الاتصال فقط بل احلامٌ ثابتةُ الاساس .

٤ – خطأ الحواس ـ الضلال ـ الوهم

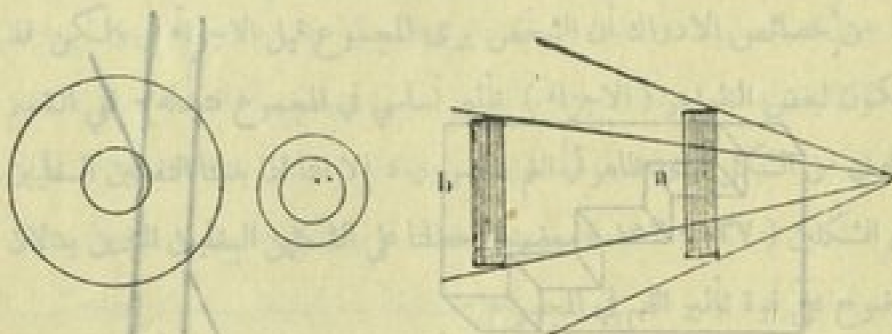
الادراك فعلٌ نفسيٌ مركب يحتوي على عنصرين أساسيين أحدهما يرجع الى العالم الخارجي والآخر ينشأ عن النفس أي عن الذاكرة والانتباه والمحاكمة . إلا أن هذا الفعل لا يظهر للمدرك مركباً بل يحسبهُ بسيطاً . مثالُ ذلك ان ادراك الالفاظ يحتاج الى الجمع بين الاصوات والمعاني . ولكن الانسان يقرأ ويظن أنَّ القراءة فعل بسيط . ليكن أمامك هذه الكلمات « منا تس تراح » إنك تقرأها عدة مرات من غير أن تفهم معناهـا ولا تدرك أن حروفها وأصواتها مطابقة لجملة « من مات استراح » . ان إدراكك لمعنى هذه الجملة الأخيرة ليس فعلاً بسيطاً ، فأنت تقرأها وتفهم معناها وكثيراً ما يقرأ الانسان بعض العبارات أو يسمع بعض الألفاظِ من غير أن يفهم لها معنى فيرن اللفظ في النفس ويتأخر الفهم عن الاحساس لأن النفس لم تجمع في تلك اللحظة بين الصوت ومدلوله ولكنها لاتلبث أن تدرك معنى ما سمعت أو رأت . ان لفاعلية النفس في الادراك عملاً أساسياً فهي تضمُّ إلى الاحساس صوراً وتحكم وتقايس ، ولو لا هذه الفاعلية النفسية وهـذا التأويل لما أخطأت الحواس . وقد فرقوا بين خطأ الحواس والضلال والوهم فقالوا إنّ خطأ الحواس يكون في صفةٍ من صفاتِ الشيء ، لا في حقيقته (كمن ينظرُ الى البرج المربع فيراهُ مدوّراً) وإن الضلال إنما يكون في حقيقته (كمن يرى الخشبة على سطح الماء فيحسبها غريقاً) أما الوهم فيحصل من غير مؤثر خارجي ولنبحث الآن كلاً من هذه الأنواع الثلاثة :

١ . – خطأ الحواس . – أحسن مثالٍ يدلُّ على خطأ الحواس تجربة أشار إليها أرسطو منذ القدم وهي أن يشبك المرء بين أصبعين من أصابعه أي بين السبابة



والوسطى كما ترى في الشكل (٣٧) ويقبض بطرفيهما المتجاورين على جسم كروي صغير ثم يدحرج هذا الجسم على سطح صقيل من غير أن يتركه فيحس أن بين أصبعيه جسمين - والسبب في هذا الخطأ ان شبك الأصبعين جعل الجهة الخارجية من الوسطى مجاورة للجهة الخارجية من السبابة فصار الجسم الكروي يلامسهما معاً . إن هاتين الجهتين لاتتجاوران في الحالة العادية فلا يمكن لمسهما معاً إلا بجسمين ولذلك كان الاحساس اللمسي الذي نشعر به الآن بعد شبك الأصبعين راجعاً لما تعوده الاصبعان في الحالة الطبيعية فالخطأ ناشئ إذن عن هذه الرابطة المكتسبة لا عن الاحساس نفسه . ولذلك قيل : إن خطأ الحواس هو خطأ في التأويل أي في الحكم والقياس . ولنذكر الآن بعض الأمثلة الاخرى . إنك تنظر الى المدينة البعيدة في الاقاليم الحارة الصافية الجو فتراها قريبة لأنك تجمع بين الصور البصرية والذكريات الحركية وفقاً لما تعودته في المناطق الباردة . وتنظر الى العصا المغموسة في الماء فتراها مكسورة ثم بالتجربة والعقل تعلم أنها مستقيمة وتنظر الى السطح فتراه كبيراً او صغيراً بحسب الشكل المجاور له . شكل (٣٨) .

(شكل — ٣٧)



(شكل — ٣٨)

وتنظر الى الخطين المتساويين ، شكل (٣٩) ، فتراها غير متساويين ثم ان الخطوط المائلة في شكل (٤٠) تظهر لك متوازية ، وشبيه بذلك ما تراه في الشكل (٤١) ، واذا قطعت الخط المائل بمستطيل عمودي وجدت قسميه في استقامتين مختلفتين شكل (٤٢)

a b c
1

(شكل — ٣٩)

a b
c d
a b
c d
C

(شكل — ٤١)

(شكل — ٤٠)

(شكل — ٤٣)

(شكل — ٤٢)



(شكل — ٤٤)

من خصائص الادراك أن الشخص يرى المجموع قبل الاجزاء ، ولكن قد يكون لبعض الظواهر (الاجزاء) تأثير أساسي في المجموع فتبدله . ففي القسم العلوي من الشكل نرى ظاهرتي الغم والسرور ، إلا انها اذا بدلنا النصفين السفليين من الشكلين (١٣٧ ، ١٥٣) بعضهما حصلنا على الشكلين السفليين اللذين يدلان بوضوح على قوة تأثير الفم في المجموع .

ترجع أسباب خطأ الحواس الى ثلاثة : ١ً — حالة الحواس : اذا كانت الحاسة مريضة تبدل الاحساس بحسب حالة المرض (الدالتونيزم) ٢ً — حالة الوسط الفاصل بيننا وبين الاشياء ، إن أخطاء الضوء ناشئة عن هذا السبب ٣ً — تأثير الصورة في الاحساس وخصوصاً تأثير الذاكرة والحكم والانتباه ، حتى قيل إن حواسنا لا تخدعنا وانما إنما نخطئ في تأويل ما تولده الحواس فينا ٠

٢) الضلال — الضلال ليس خطأ في صفة من صفات الشيء بل هو خطأ في حقيقته ، ان النفس في الضلال لا تقتصر على تأويل مسلمات الحواس وفقاً لما تعودته من الروابط السابقة (مثال أرسطو) بل تضم الى المحسوس فكرةً جديدةً هي سبب الضلال ٠ فينصرف الفكر عن المحسوس الى هذه الفكرة ٠ ولنذكر الآن بعض الأمثلة :

يرى الواقف على الساحل بعد غرق السفينة خشبة على سطح البحر فيحسبها غريقاً ٠ والمستمع لراوي أحاديث الجن في أيام الشتاء ينظر الى شجرة الحور فيحسبها مارداً والى الرداء المعلق فيحسبه شبحاً ٠ والمنتظر حافلة الترام كثيراً ما يخطئ في قراءة اسم المحل المقصود فيقرأ لا ماشاهدته عيناه بل ما في خاطره ٠ قال (دوبلشوفر) « وقفتُ أمامَ باب أحد الوراقين فرأيت كتباً تبحثُ في العلوم الروحية ، وكان الى جانبها كتبٌ في التاريخ فنظرت فاذا بينها كتاب « ٠ هوسي المعروف : 1815 ٠ إن عينيَّ جيدتان ، وبصري ثاقب حتى أني قرأت أسماء كتب مطبوعة بحروف أصغر من هذه ولكنني حينما رأيت هذا الكتاب ظننت أن عنوانه ISIS » (inconscient 178) فنحن انما نقرأ بذاكرتنا أكثر مما نقرأ بأعيننا ، ولذلك كان من الصعب تصليح نماذج الطباعة لأننا نرى الكلمة كما نتصورها لا كما هي٠

انَّ هذه الاسباب تفهمنا حركة القراءة ، فنحن لا نرى جميع الحروف ولا نقرأ كل الكلمات بل نركب الألفاظ ونفهم معانيها بانضمامها اليها من نفوسنا وكلما كانت معرفتنا باللغة أحسن كانت قراءتنا أسرع وانتباهنا الى حروف الألفاظ

أقل ، لذلك كانت الكتب الألمانية المطبوعة في ألمانيا أكثر أغلاطاً من الكتب العبرانية واليونانية واللاتينية ولذلك أيضاً كان العالم بالعبرانية أقل انتباهاً لأغلاط التلاميذ من الأستاذ الذي لا يعرف العبرانية إلا قليلاً [1] .

٣ً الوهم . — الوهم ليس خطأ في طبيعة الشيء بل خطأ في وجوده ، والواهم يظن الموجود معدوماً أو المعدوم موجوداً فيسمع أصواتاً ويرى أشباحاً لاحقيقة لها حتى أن بعضهم يسمع صوتاً يشتمه أو يتوهم أن هناك من يعلن للناس اسراره ، ومنهم من يرى صوراً مبهمة وظلالاً ولهيباً او يرى اشياء واضحة كصور الاشخاص او الحيوانات او يرى كلاماً مكتوبا

إن حاستي السمع والبصر هما اكثر الحواس توهماً أما الذوق والشم واللمس فهي قليلة الوهم ، قال غوبلو : « حكى لي المسيو (ماريليه) انه اصيب بوهم تكرر كل يوم في نفس الوقت مدة طويلة من الزمن فكان يرى وهو جالس الى مكتبه شخصاً على الاريكة ينظر اليه بعينين جاحظتين ثابتتين — إلا ان الاريكة كانت فارغة و كان هذا الادراك الكاذب لا يقل وضوحاً وحقيقةً عن المدركات المحيطة به — و كانت اليد مستندة الى الأريكة حتى انها لم تكن اقل منها وضوحاً ولا تعيناً ، و كان الرأس على الجدار يخفي قسما من الصورة المعلقة عليه [2] » زعم بعضهم ان الوهم لا يختلف عن الضلال لانه يحتاج مثله الى مؤثر خارجي وقد حاولوا اثبات ذلك ببعض التجارب التي اجريت في الامراض العصبية ؟ يقال للمريض هذا صديقك فلان ويشار الى جسم من الاجسام فيرى المريض صديقه ويكلمه ولا يشك لحظة في وجوده ، ولنفرض ان المجرب اراه بقعة من اللون على قطعة من الورق ثم قال له هذه صورة صديقك . فقد يظن ان هذه البقعة لا اثر لها في توليد الوهم ؟ إلا ان (الفرد بينه) يقول : « كبرهذه البقعة بعدسة او ضاعفها بمنشور او بضغط تجويف

[١] نقلا من وليم جيمس James : Précis de Psychologie trad. franc. p. 425-426

(2) Goblot, in Lalande, Vocabulaire technique et critique, I. 289.

العين ثم اعكسها بواسطة المرآة واقلبها او امحها فان المريض يقول لك انك كبرت الصورة او ضاعفتها او عكستها او قلبتها او محوتها» . وهذا يدل على ان المؤثر الخارجي ضروري لحدوث الوهم . ان كثيراً من الاوهام توضح على هذه الصورة فاذا صح ذلك كان الفرق بين الوهم والضلال غير بين . إلا ان هناك اوهاما لا يمكن تعليلها على طريقة (الفرد بينه) لانها مجردة عن كل مؤثر خارجي كالاوهام البصرية التي يتصورها الاعمى والاوهام السمعية التي يتمثلها الاصم . وكالأوهام البصرية التي لا تزول باغماض العينين . كل ذلك يدل على ان هناك وهماً ناشئاً عن اسباب داخلية وان بينه وبين الوهم فارقاً حقيقياً . ان المشابهة بين الوهم والضلال والادراك الحقيقي عظيمة . لان الواهم يشعر بوجود مايتوهم ويعتقد صحته ، وهذه المشابهة بين الوهم والادراك تدل على اهمية فاعلية النفس ، ان النفس تبنى في الادراك على اساس الاحساس ولا تزال تبني حتى تستغني في الوهم عن ذلك الاساس .

* * *

١٠ – المصادر

1- *Bourdon* : La perception visuelle de l'esp ce
2- *Lunan* : Theorie psychologique de l'espace
3- *Lachelier* : Etudes sur le syllogisme: observ. de Platner
4- *Mach* : Connaissance et erreur. ch. XX
5- *Ribot* : Evolution des idées g nérales
Psych. allemande contemp.
6- *Spencer* : Principes de psychologie
7- *Sully /james/* : Les illusions des sens et de l'esprit
8- *Villey* : Le monde des aveugles.

مع مراجعة مصادر الفصل الاول ص ـ ٢٢٩

٢ . — تمارين ومناقشات شفاهية

١ ـ الاحساس والادراك .

٢ ـ مناقشة نظرية كنت ـ التجريبية ونظرية التوليد المباشر .

٣ ـ اوضح اسباب اخطاء الحواس التي رأيتها في الصفحة ٣٧٤

٣ . — الانشاء الفلسفي

١ ـ أوضح قول علماء النفس : « الادراك هو التأويل » (بيروت ـ ١٩٢٩)

٢ ـ أوضح قول تين : « ان الادراك هو وهم حقيقي » (بيزانسون ـ ١٩٢٧)

٣ ـ كيف توضح ان هناك عالماً خارجياً .

٤ ـ شأن الذاكرة في الادراك . ما معنى قولنا « الادراك هو التذكر » (باريز ـ ١٩٢٦) .



Perception is interpretation

الفصل الخامس

معرفة النفس

(الشخصية أو الأنا)

رأيت في الفصل السابق كيف يتوصل الانسان الى الاعتقاد ان هناك عالماً خارجياً مستقلاً عنه ، ثم كيف يخطئ في ادراك هذا العالم . ونريد الآن ان نبحث عن الشخصية اي عن الانا ، فكيف تتكون فكرة الانا وما هي عناصرها وحقيقتها ؟

١ = تكون الشخصية

الغالب على الظن ان الطفل لا يشعر بشخصيته شعوراً واضحاً ولا يعرف انه فرد مستقل عن العالم الخارجي وعن الافراد الاخرين . ثم ان العالم الخارجي يؤثر فيه ويولد في نفسه احساسات وتصورات كثيرة ، ولكن الطفل لا يميز ذاته من هذه الامور المحيطة بها ، بل يظن نفسه اياها .

على ان الطفل لا يلبث ان يكتسب هذا الشعور وهذه المعرفة بالشخصية شيئاً فشيئاً . زعم لويس (Luys) ورومانس (Romanes) ان الطفل لا يعرف نفسه وان شعوره بشخصيته انما يتولد من الالفاظ التي نعلمه اياها . فهو اذا تكلم عن نفسه استعمل صيغة الغائب ، وقال : « زيد يريد هذا الشيء » او « زيد جائع » . ثم نعلمه بعد ذلك ان يقول عن نفسه (انا) فيستبدل صيغة الغائب بصيغة الحاضر ويستعمل ضمير المتكلم بدلا من العلم — ان هذا الرأي ضعيف جداً اذ لولا شعور الطفل بشخصيته لما فهم معنى ضمير المتكلم ولا عرف كيف يستعمله .

ثم ان هذا الشعور مبهم ولكن الطفل يقتبسه من تجاربه وحياته ، فيربي نفسه بنفسه ويتوصل شيئاً فشيئاً الى معرفة شخصيته .

ولكن كيف تتكون الشخصية عند الطفل ؟ إن شخصية الطفل تشتمل في البدء على النفس والجسد معاً ، وقد رأينا عند البحث في تكون فكرة الشيء الخارجي ، كيف يميز الطفل جسده من الاجسام الاخرى لاسباب عديدة منها ان الجسد يؤلف جملة من الاحساسات الحاضرة وانه واسطة بيننا وبين العالم الخارجي ، وان احساسنا به مضاعف ، وانه اقل مقاومة لارادتنا من الاجسام الخارجية .

ثم ان الجسد مركز الاحوال الانفعالية من لذة وألم ، اذا خمشت بالدبوس خمشاً بسيطاً تألمت ، واذا لطمت على رأسك شعرت بوجع شديد ؛ فانت انما تتألم وتتلذذ بجسدك قبل كل شيء ، ثم تنتقل من معرفة الجسد الى الشعور بالشخصية وحدها . لان الجسد لا يفارق الاحوال الانفعالية وهي تؤثر في الافكار والرغائب وغيرها ، حتى قيل انها النواة التي يبنى عليها تصور الشخصية .

ثم ان هذا التصور يزداد وضوحاً بتأثير الفاعلية . كلما تحركت العضلات صادفت في طريقها عقبات تعوقها عن العمل ، فتشتد وتتوتر للتغلب عليها . ان هذه العوائق الخارجية تعارض حركاتنا الغريزية ، فيتولد من هذه المعارضة شعور بالشخصي والخارجي ويؤدي هذا التضاد بين الانا واللاانا الى توليد فكرة الشخصية .

والطفل مغرم بنفسه مفتون بفاعليته ، فيسره ان يبدل ما يحيط به من الاشياء فيقربها او يبعدها . قال بريير [1] : « يكتشف الطفل في الشهر الخامس وهو يمزق قطعة من الورق الصوت الذي يتولد منها . لا يوجد في هذه السن تصور واضح للسببية . ولكن الطفل رأى بالتجربة انه يستطيع أن يكون علة لادراك بصري وسمعي معاً لانه عندما يمزق قطعة الورق ينقص حجمها ويحدث صوتاً » . وتلذذ الطفل بذلك دليل على انه يحب ان يكون سبباً ؛ فيرمي الحجارة في الماء ويصف الصدف ويريد ان يشعر بقوته

---

(١) بريير Preyer نفس الطفل L'âme de l'enfant ص ٤٤١

وتأثيره . ان هذه المشاغل ليست العابا بسيطة بل تجارب يتعود بها الطفل ان يصبح سبباً موثراً شاعراً باستقلاله عن غيره .

ثم ان الطفل يفرق بين نفسه وجسده كما فرق بين جسده والاجسام الاخرى فيشعر ان جسده محسوس وانه ذو امتداد على عكس السرور والحزن والرغبة والارادة والحكم وغير ذلك من الاحوال النفسية العارية من الامتداد . ثم يشعر ايضاً ان الاحساسات التي يتركب منها جسده مباينة لهذه الاحوال النفسية من حيث انها اكثر منها ثبوتا ومقاومة واقل خضوعاً للارادة ، حتى قال بعضهم ان العالم الخارجي عالم التقييد والضرورة ، وان العالم الداخلي عالم الحرية ، ولا يفهمن من ذلك ان الاحوال النفسية غير مقيدة بل هي خاضعة لنواميس طبيعية . الا انها كثيرة التحول وسنعود الى بيان ذلك في مبحث الحرية .

لا يتوصل الانسان الى شعور تام بشخصيته ، الا حينما يجرد نفسه من جسده . ولا يزال هذا التجريد يقوى حتى تصبح الشخصية ذاتاً مجردةً متحققة الوجود وتسمى اذ ذاك بالانية [1] .

٢ عناصر الشخصية

ان عناصر الشخصية كثيرة ، ولكنها بالرغم من كثرتها واحدة ، لان النفس ليست مركبة من اجزاء ، مفترق بعضها عن بعض ، بل هي حقيقة واحدة ذات وجوه مختلفة (٢) فمن عناصر الشخصية الاساسية :

١ . — الاحساسات او الاساس العضوي — ان فكرة الشخصية مبنية على تصورنا لجسدنا اي على الاحساسات التي نطلع بها عليه ، كاحساس البصر والاحساس العضلي والحس المشترك وما يحتوي عليه من الاحساسات العضوية التي سميناها

(١) راجع التعريفات للشريف الجرجاني مصر ١٣٠٦ ص١٧

(٢) راجع ص ١٢٧

الحساسية العامة (ص — ٣٠٨)

إن لجسدنا وحدة ؛ لان الجملة العصبية تنظم انطباعاته وتجمعها ، وهذه الوحدة هي الاساس التي تبنى عليه وحدة الشخصية . ان فقدان الوحدة من المجموع العصبي عند بعض الانواع يمنعها من الشعور الواضح بشخصيتها ، ولذلك كانت وحدة تركيب الشخصية تابعة لتمركز الجملة العصبية . حتى لقد قال ارسطو منذ القدم ان النفس صورة الجسد . ولولا اننا اسهبنا في بيان علاقة النفس بالجسد (١) لعدنا الى ذكر هذا الامر هنا . فلنقتصر اذن على القول ان قسماً كبيراً من امراض الشخصية يتولد من فساد احساس الانسان بجسده . ان خدراً جلدياً بسيطاً او خللا في الحركة طفيفا وغير ذلك من تبدلات الجسد قد تولد كثيراً من امراض الشخصية . وقد بين العلماء ان اكثر الامراض العصبية اخلالاً بالحساسية اكثرها توليداً لانقسام الشخصية . (مثال ذلك الهستريا) . حتى لقد قال « ريبو » وقد غالى في قوله ، ان كل خلل في الحساسية يولد خللاً في الشخصية .

٢ . — الذكريات او تصور الماضي — . الذكريات من مقومات الشخصية . ولولا الذاكرة لما كان عقل ولا شخصية ولا شعور . ان الانسان يعيش في الماضي كما يعيش في الحاضر والمستقبل . وقد قيل الحاضر مثقل بالماضي . لكل منا تاريخ يكتبه باعماله ، ثم يتذكر وقائعه ويهب اخلاقه صورة مقتبسة منه . فهذا حضر المعركة الفلانية وذاك من رجال الثورة . كل يريد ان يكون بطلاً على شكل من الاشكال ، وقد يقتنع بعضهم باقل من ذلك فيفتخر بانه من سلالة احد الابطال الذين بنوا الممالك او هدوا العروش او تميزوا بامر من الامور .

وليست الذكريات الغامضة اقل تأثيراً في الشخصية من هذه الذكريات الواضحة حتى لقد دل علم امراض النفس على ان امراض الذاكرة تولد في الغالب خللاً في

(١) الفصل الثاني ص ٦٥ - ٧٤

الشخصية . اذا انفصلت طائفة من الذكريات عن الشخصية العادية ، شكلت شخصية ثانية تنوب في بعض الأحيان عن تلك الشخصية البتراء .

٣ . — تصور الحاضر — او العامل الاجتماعي — ان لهذا العامل الاجتماعي تأثيراً كبيراً في تكون الشخصية . لان المرء لا يفكر في نفسه الا ويفكر في اسرته او مهنته او بلده او وطنه ، ويفكر ايضاً في اسمه ، وشهرته ، وثقة الناس به ، ومنزله ، وسلطانه ، وطراز معيشته ، وأصدقائه ، وثروته وما له وما عليه .

والانسان كما تعلم ، لا يعيش منفرداً ، بل يعيش في وسط اجتماعي ، ينظم فاعليته ، ويوحد بين جهوده وغاياته . حتى لقد قال « دور كهايم » : ان في كل شخص مفردٍ عنصراً لا شخصياً . وليس هذا العنصر اللا شخصي أقل أهميةً من الاساس الفردي ، لان العقل كما قال « كَنْتْ » أساس الشخصية ، وهو كلّي لا شخصي .

وكلما كان الوسط الاجتماعي أوسع وارق ، كانت الشخصية أغنى ، لان الانسان الابتدائي كان مصهوراً في البيئة ، فلم يكن له حرية فكرية ، ولا حرية فردية . غير ان زيادة الكثافة الاجتماعية ، أدت الى تقسيم الاعمال ، وتباين الافراد ، وشعورهم بشخصيات مستقلة .

ثم ان لظاهر المرء تأثيراً عظيماً في شخصيته ، لانه لا يعلن دائماً ما يسر ، بل يتلون بحسب الاحوال والظروف ، ويلبس لكل حالة لبوسها . وهذا الثوب ، الذي يبدله في كل ساعة مرة او مرتين او ثلاثاً ، يدل على حقيقته . فهو يتواضع امام رئيسه ، ويتكبر أمام خادمه ، ويتحبب الى زبائنه ، وكلما خاطب فرداً من الافراد ، اظهر له ناحية من شخصيته ، كأن هناك عالماً كبيراً يضم بين جوانحه عدداً غير محدود من العوالم الصغيرة .

٤ — تصور المستقبل :— الانسان يعيش في المستقبل كما يعيش في الماضي

لانه يتصور للحياة مثلاً أعلى ، ثم يبدل الواقع بحسب أحلامه وارادته . فاذا كان شاباً في مقتبل العمر ظن كل شيء ممكناً ، لجهله بالمصاعب . فيريد أن يصير قائداً كبيراً ، وعالماً نحريراً ، وشاعراً فذاً ، ومكتشفاً عظيماً ، لا يقف في طريقه شيء ، ولا تخفى على بصيرته خافية . ثم إذا مرت الاعوام إثر الأعوام ، وجد نفسه عاجزاً عن تحقيق جميع الأحلام ، فيقنع بتحقيق حلم واحد منها ؛ ولكنه اذا ما أثقلت الأيام كاهله ، أقبل على مهنته يريد النبوغ فيها ، فتدركه الشيخوخة وهو لا يزال في منتصف الطريق ، لم يصبح بعد اول خطيب ، ولا أول طبيب في الدنيا ، او في بلده ؛ فيفكر إذ ذاك في أولاده ، ويعلل نفسه بالأمل والرجاء فيهم . وهكذا يعيش الشيخ في المستقبل كما يعيش في الماضي [1]

وقصارى القول ان هناك ثلاثة عوامل أساسية :

العامل الحيوي : وهو مجموع الحساسية الجسدية ،

---

(١) راجع « رومنتان » ص (١١٠ — ١١٤) ثم راجع الموجز في علم النفس لوليم جيمس « Précisde Psychologie » ص (٢٤٩) قال : « يتصور الانسان في مقتبل العمر أن جميع هذه الأحوال المتضادة ممكنة . ولكن تحقيق الواحدة هو ، على الأقل أو على الأكثر ، حذف للاخرى . فمن يرغب ان يكون له أحق و أقوى وأعمق شخصية ، فليدقق في قائمة هذه الاحوال ، وينتخب منها حالاً يلعب دوره فيها . فتمحى إذ ذاك جميع الشخصيات الاخرى وتنقلب إلى بخار . » إذا اعتنق الانسان مذهباً غير مذهبه ، أوغير حالا من أحواله ، ولم يهتم بما يقال عنه في أمرته أو ناديه أو جماعته ، فانه يستبدل شخصيته الاجتماعية الحاضرة بشخصية ثانية ، ويؤمل أن يكون له في حياته الاجتماعية الجديدة حكم أعدل من القضاة السابقين ، وإذا لم يجد في الحياة الجديدة حكماً عادلاً ، فكر في الاجيال الآتية ، وربما اعرض عن حكم الناس ، وفكر في حياة خيالية ليس لحاكمها من غاية سوى مشاهدة أعماله .

والعامل النفسي : وهو مجموع الافكار والمشاعر

والعامل الاجتماعي : وهو ما يتصل بها من آثار الحياة الاجتماعية

٣ - صفات الشخصية

قلنا سابقا إن الشخصية واحدة بالرغم من كثرة عناصرها ، لان عناصر الشعور ليست متفرقة مبعثرة ، بل هي متصلة . **فالوحدة** إذن أول صفة من صفات الشخصية .

اما الصفة الثانية فهي **الهوية** . وذلك أن الانسان يسند أفعاله الماضية ، إلى ذات مشتملة عليها اشتمال الجوهر على الاعراض . فيعرف أنه هو هو ، أي انه لا يزال اليوم كما كان في الامس ، بالرغم من تغير افعاله وأحواله .

وأما الصفة الثالثة فهي **الفاعلية** أو **العفوية** : وذلك اننا في كل وقت نوسع نطاق شخصيتنا بافكار وعواطف جديدة ، لا ندري كيف تنبثق ، ولا كيف نرجعها الى أحوالنا النفسية القديمة .

فالشخصية اذن تشتمل على ثلاث صفات اساسية هي : **الوحدة والهوية والعفوية**

ليس بين وحدة الشخصية ووحدة الاجسام مماثلة ، لان لكل منهما نوعاً يختلف عن الاخر . ونحن نتعقل في أحدية الاجسام كثرة ، بل نجزئ الجسم الى اجزاء بسيطة ، ونعتبر كل جزء منها واحداً . ان وحدة النقطة الرياضية مثلا ، هي عبارة عن استحالة تصور انقسامها، ووحدة الجزء الفرد مثلا كلها ايضا بهذا المعنى لوحدة النقطة . أما وحدة الحياة النفسية فلا تنافيها الكثرة ، لانها وحدة مشخصة شبيهة بوحدة الحياة ، فلا يمكن انقسامها الى أجزاء بسيطة . واذا توهمت ان هناك اجزاء وجدت كل جزء منها ينطوي على الكل ، ولذلك سمينا هـذه الوحده بأحدية الجمع او أحدية

الكثرة (١)

ثم ان هوية النفس ليست مطلقة كالهوية السارية في جميع الموجودات لا تتغير ولا تتبدل ، بل هي كثيرة الاحوال متغيرة فكما أن وحدة الشخصية لا تنافيها الكثرة كذلك هويتها لا تنافي التغير . وربما كان الجمع بين الكثرة والوحدة مخالفاً للمنطق ، كالجمع بين الهوية والتغير ، ولكن هذه الالفاظ بعيدة عن تصور الذات الانسانية ، فلينظر كل منا الى نفسه ، وليلاحظ حقيقة أحواله الداخلية ، يجد فيها مزيجاً من الوحدة والكثرة ، والهوية والتغير .

٤ — حقيقة الشخصية

اختلفت مذاهب الفلاسفة في حقيقة الشخصية ، فمنهم من نظر الى صفات الشخصية التي ذكرناها ، فقنع من بيان حقيقتها بذكر « الوحدة » و « الهوية » ، ومنهم من لحظ « الكثرة » و « التغير » فقط ، فوقع في مغالط وشبه كثيرة

ولنذكر الآن قسما من هذه المذاهب :

١ — ٠ الجوهرية (Théorie Substantialiste) ٠ — زعم (ريد) و (فيكتور كوزن) و (ادولف غارنيه) واصحابهم أن « الانا » حقيقة ذات وحدة وهوية ، وأنها مفارقة لما تشتمل عليه من العناصر ٠ فالشخصية ليست ماتشعر به في كل لحظة من الاحساسات والعواطف والافكار ، بل هي حقيقة مفارقة لا تتبدل بتبدل ما يجري فيها من الاحوال الزائلة ٠ قال « روابه كولار » (٢) « ان لذاتنا وآلامنا وآمالنا ومخاوفنا وكل احساساتنا تجري امام الشعور كما تجري مياه النهر امام عيني المشاهد الواقف على الشاطئ » فـ « الانا » اذن حقيقة جوهرية ونحن لانشعر بهذه الحقيقة مباشرة ، لانها مفارقة لاحوال الشعور بل ندركها

١ الشريف الجرجاني التعريفات ص ٥

٢ راجع ص ١٣٠

بالمحاكمة . ان النفس لاتدرك حقيقتها مباشرة ولا تصل الى معرفة ذاتها الكائنة وراء الحوادث الا بحاكم العقل ، أي بمبدأ السببية والجوهر .

ونقول في الرد عليهم : اما ان تكون هذه الحقيقة الجوهرية مفارقة غير عالمة بما يجري فيها من الاحوال — وهذا يجعلها هوية غير متغيرة — ، واما ان تكون متصلة بالاحوال الشعورية عالمة بها . فاذا كانت هوية مجردة مفارقة لاحوال الشعور كانت فارغة عديمة العناصر ، وهذا مخالف لما ذكرناه من صفاتها ، اذ قلنا ان احديتها وحدة في كثرة . واذا كانت متصلة باحوال الشعور كانت عديمة الوحدة والهوية ، لانها انما تتبدل بتبدل هذه الاحوال

ينتج من ذلك ان هذه الحقيقة الجوهرية ليست موجودة بل هي تجريد محض لا فائدة منه .

٢ — التجريبية (Théorie empiriste) . — لم يلحظ التجربيبون من صفات الشخصية الا الكثرة والتغير ، كان الجوهريين لم ينظروا الا الى الوحدة والهوية . قال داڤيد هيوم : « لا يوجد في النفس ارتسام ثابت . ان الالم واللذة والحزن والسرور والاهواء والاحساسات متعاقبة بعضها وراء بعض ، غير موجودة أبداً في زمان واحد ، فلا يمكن ان تكون فكرة « الانا » مشتقة من هذه الاحساسات ولا من غيرها ، فهي اذن غير موجودة » وقال ايضاً : « اما انا فانني كلما دخلت الى أعماق نفسي كشفت عن ادراك جزئي واحد أو غيره كادراك الحرارة والبرودة والنور والظلمة والحب والبغضاء والالم واللذة فلا أستطيع ان اكشف عما في نفسي الا بالادراك ولا استطيع ان اشاهد فيها شيئاً غير الادراك . » (١)

ولا غبار على هذا الكلام ، غير انه يبحث عن الوحدة والهوية حيث لا يوجد لها أثر . اذا نظرت الى كثرة عناصر النفس وتباينها غاب عنك ارتباطها العميق وتداخلها المتبادل فتذهل عن وحدتها واذا بحثت عن عنصر نفسي ثابت لا يتغير

---

١ ص ١١٠

أضعت وقتك في التفتيش عليه من غير ان تجده لان هوية الشخصية ليست بهذا المعنى، بل هي مباينة للهوية السارية في الوجود غير منافية للتغير تدل على بقاء الماضي في الحاضر وتكشف وراء حياة النفس المتجددة جملة من العناصر الرئيسية والنزعات الثابتة وانماطا من الحس والارادة والتفكير دائمة ٠ وتسمى هذه الانماط الدائمة من الحس والتفكير والارادة بالسجية ٠ ولولا وجود السجية والذاكرة لما قال علماء النفس بهوية الشخصية ٠ ولولا الشعور بالوحدة لما قالوا بوحدة الشعور ٠

ومن المذاهب التجريبية الضعيفة مذهب (ستوارت ميل) ٠ فقد قال اذا اعتبرنا النفس جملة من احوال الشعور وجب علينا ان نتم ذلك بقولنا ان هذه الجملة تعرف نفسها في الماضي والمستقبل ٠٠ فاما ان نقول ان النفس شيء واحوال الشعور شيء آخر واما ان نقول بامكان معرفة الجملة نفسها من حيث هي جملة ٠ قال واظن الحكمة تقتضي الاخذ بالامر كما هو من غير ايضاحه بنظرية ما ٠ وهذا القول دليل على العجز والاعراض عن فهم وظيفة الذاكرة ٠

وجملة القول ان المذهب التجريبي نظر الى كثرة عناصر النفس فظن انه يمكن الوصول الى وحدة الشخصية بملاحظة هذه العناصر المتفرقة فلم يجد الى ذلك سبيلا ؛ ولو دقق التجريبيون لعلموا ان الملاحظة النفسية تكشف عن الكل قبل الجزء، وتطلعنا على جريان الفكر قبل عناصره ومن اراد ان يخلق شجرة بجمع نشارة الخشب اضاع عمره في اتباع هذه الطريقة غير المنتجة لان الشجرة متقدمة على النشارة لا النشارة على الخشب [1].

٠٣ — نظرية مين دوبيران — زعم (مين دوبيران) اننا نطلع على حقيقة الانا بالحدس لا بالمحاكمة، عن طريق الاحساس بالجهد العضلي، لان هذا الاحساس الممتاز يكشف لنا عن حقيقتين متضادتين هما الانا واللاانا ٠ فتحس النفس انها علة

١ راجع روستان ص ١٦٤

وانها محدودة بما هو سواها وقد فندنا هذه النظرية عند البحث في حقيقة وجود العالم الخارجي ونقول الان ايضاً انها لا تقطع مظان الاشتباه لان تحليل احساس الجهد لا يبين ان هناك قوة صادرة عن المركز الى المحيط بل ان هذا الاحساس كغيره ناشئ عن الاعصاب المحيطة .

٤ - نظرية كنت . - قال كنت : ان الشخصية ليست حقيقة جوهرية مفارقة لاحوال الشعور كما زعم الجوهريون ولا جملة من الوجدانيات والحسيات كما زعم التجريبيون بل هي صورة الحوادث النفسية ، وانما كانت الشخصية واحدة لان لاحوال الشعور صورة واحدة تجمع بينها وتحيط بها كما يحيط الاطار بالرسوم او النور بالاشياء . ليس بين الوجدانيات والحسيات التي ترتسم في النفس وحدة ضرورية وذاتية ، غير انها تكتسب هذه الوحدة بالمعرفة ، فتنتظم الحسيات داخل صورتي الزمان والمكان وتترتب النظريات وفقاً لفكرتي العلة والمعلول والعرض والجوهر ويبدع العقل ملكة تركيبية عالية يسميها كنت : (الانا) وهي توحد جميع عناصر الشعور وتبدع منها شخصاً واحداً . لا يمكننا الان مناقشة هذه النظرية العميقة فنقتصر على القول انها وقعت فيما وقع فيه التجريبيون من الخطأ ، اذ ظنوا ان الملاحظة النفسية تطلعنا أولاً على الحوادث الداخلية المتفرقة وقد رأينا ان هذه الملاحظة تكشف عن الكل قبل الجزء ، وان الشجرة متقدمة على الشارة ، وسنعود الى هذا البحث في ما بعد الطبيعة

وينبغي للنظرية التي تريد أن توضح حقيقة الأنا ان تجعل تعليلها مبنياً على جميع الصفات من وحدة وهوية وكثرة وتغير . وكل نظرية تخرج من ايضاحها صفة من هذه الصفات لا تصلح لبيان حقيقة الشخصية ، فالجوهرية توضح وحدة الشخصية وهويتها ولكنها لا توضح الكثرة والتغير ، والتجريبية توضح الكثرة والتغير ولكنها لا توضح الوحدة والهوية . ان الفيلسوف الذي يستخرج الكثرة من الوحده ويولد الحوادث المتغيرة من الجوهر الفارغ شبيه بالمشعوذ لا بالعالم .

وخير طريقة لمعرفة حقيقة الشخصية بصفاتها التي ذكرناها ان ينظر المرء الى نفسه بالحدس لا بالفكرة لان وحدة النفس حقيقة مشخصة لا فكرة مجردة .

٥ = امراض الشخصية

لقد اختلف العلماء في وصف امراض الشخصية حتى جعلوا تصنيفها صعباً جداً ونقول توطئة للبحث ان ضعف الذاكرة البسيط لا يحدث بالضرورة خللاً في الشخصية . نعم ان الذكريات من عوامل الشخصية الاساسية ، ولكنها لا تكون كلها حاضرة في الذهن لان الماضي قد يلقي على بعضها حجابا كثيفا ثم تعود الى الشعور من غير ان تختل الشخصية . ولا يولد فقدان الذاكرة مرضاً في الشخصية الا اذا فارقت الذكريات ساحة الشعور ثم شكلت لنفسها حياة مستقلة

تنقسم امراض الشخصية الى الانواع الآتية :

١ — الخلل المشعور به من المريض نفسه — فمن هذه الامراض الحس بتغير الشخصية وهو مرض يشعر المرء فيه بتغير في نفسه لا يعرف له سبباً وقد ذكر الدكتور (بيير جانه) لهذا المرض ثلاثة انواع :

١) الحس بالغرابة[1] — ان المصاب بهذا المرض يشعر بتغير في نفسه ويستغرب ما هو فيه ثم يقول للطبيب « ان هذا الصوت ليس صوته وهذه اليد ليست يده ، او انه يراها للمرة الاولى » يدل على ذلك قول احد المرضى للدكتور بيير جانه :

---

(١) جاء في يوميات (آميه ل) : « اني استطيع ان اجعل نفسي بسيط) من غير أن يكون لي حد فأنسى بيئتي وزماني واجعل نفسي من جيل آخر ؛ وفي وسعي ان انسى أن لي هذه الخانة او تلك وان أجعل نفسي اعمى أو أدنى من الانسان ، أي حيوانا أو نباتا » . وقال أيضاً : « وبالرغم من أني كنت واقفاً فانه لم يكن لي وزن ولا جسد وشعرت أنني كرة تدور في الفضاء كسيارة وانني مختلف عن جسدي مستقل عنه » . وقال أيضاً : « اني لاشعر بفقدان اسمي وشخصي كأن —

« اني شخص غريب ، وطي ، انني ادنى مما كنت » . وقول احدى المريضات : « اني لأشعربان شيئاً قد كسر في رأسي او اخرج منه فكانني غير موجودة ، أو كانني فراشة لا استطيع ان أقف على شيء » . ومما يشعر به المريض ان العالم الخارجي قد تغير بالنسبة اليه او أن بينه وبين الاشياء حجابا ، فيحس بغرابة الاشياء وغرابة جسده ثم يستغرب حال نفسه وقد يوجد هذا الحس عند بعض الكتاب (يوميات آميل) كما يوجد عند بعض الفلاسفة (مين دوبيران)

٢) الحس بتضاعف الشخصية . — « وهو عبارة عن شعور الشخص بانه شخصان يدل على ذلك . قول احدهم : « ان شخصي الحقيقي يبكي بالقرب مني » وقول الاخر : « ان في داخلي مناقشة كان في شخصين » حتى ان بعضهم يجرد من نفسه شخصا يراه امام عينيه كما في مرض رؤية النفس الخارجية (Autoscopie externe) .

٣) الحس بتغير الشخصية تغيراً تاما : — وهو عبارة عن تجرد المريض عن شخصيته تجرداً تاما ، من ذلك قول احداهن : يظهر لي ان شخصيتي قد ضاعت منذ ثلاث سنين وقول الاخرى « انها ماتت وانها في القبر » وقول احدهم انه مات وانه موجود ، ولكن بالرغم منه ، خارج الحياة الحقيقية المادية ، وانه لا يعرف سبب موته (ريبو : امراض الشخصية ص ٦١)

عيني الجاحظة عين ميت ، أو كأن فكري الكلي المشتت شبيه بالعدم أو بالمطلق فانا حائر كانني غير موجود » . وقال ايضاً : « ان شخصيتي الفردية لتتبخر كقطرة ماء في سعير » وقال ايضاً « كأن الحياة في عيني منام حتى انني لاضع نفسي في موضع الميت الذي تمحى امام عينيه هذه الجلبة من الصور ، ان لي رخاوة السوائل وليانة البخار وتشتت السحاب فيتبدل كل شيء فيَّ ويمحى كما تمحى الامواج على سطح البحر » .

ومن هذه الامراض المس، Obsession ، ويسمى المصاب به ممسوساً . من ذلك قول أحدهم للدكتور سغلاص « Séglas » : يخيل إلي أن فيَّ شخصين أو كأن فيَّ فكرين متنازعين ، أحدهما فكري الذي يريد أن يحكم ولكن بدون جدوى ، والثاني فكر من همس الشيطان لاحيلة لي فيه » وهذا النوع من المس شبيه بالفكر الثابتة « Idées fixes » التي سنتكلم عنها في مبحث الانتباه .

و منها الهذيان : — يمكننا ان ندخل في هذه الامراض هذيان الاضطهاد وهذيان العظمة وغيرهما من أمراض الهوس « Manie » والخبل العام . فالمخبول يظن نفسه في أول المرض قائداً أو ملكاً أو إمبراطوراً وقد يقول لك انه آدم او المسيح او انه أغنى من ملوك المال جميعاً ، أوانه القائد العام لجميع الجيوش ، أو انه قادر على احياء الموتى ، أوان الافلاك خاضعة لأمره .

ان في هذا المرض شخصيتين : احداهما خيالية ، والأخرى حقيقية ، فاما ان تنوب الخيالية عن الحقيقية ، واما ان توجدا معاً ، واما ان تختلطا . فقد يقول المريض انه ملك ثم يعترف انه نجار يربح خمسين قرشاً في النهار . وقد يقول لك انه اغنى من روتشيلد ثم يطلب منك قرشاً ليشتري به تبغاً . فالمريض لم يفقد ذاكرته ولكنه يهذي في كلامه لفكرة غير معقولة ساورته في اليأس او الهوس او حب العظمة او غير ذلك .

٢ : — الخلل غير المشعور به : — وقد سمي كذا لأن المريض لايشعر فيه بالخلل الذي اصابه في شخصيته .

١)— من هذه الامراض تضاعف الشخصية . وقد ذكرنا مثالاً عنه اثناء البحث في اللاشعور (حالة المريضة فليدا — ص ١٤٩) وقلنا ان الشخصية الثانية

تنوب عن الاولى وتعرفها ، أما الشخصية الاولى فلا تذكر شيئاً عن الشخصية الثانية . وقد تجهل الثانية الاولى كما تجهل الاولى الثانية ، مثال ذلك حالة المريضة الاميركية (ماري رينولدس[1]) فانها كانت تفقد بعد الاغماء ذكريات حياتها الاولى ، ثم اذا اغمي عليها مرة ثانية ، رجعت الى حياتها الاولى ، ونسيت ما جرى معها في الحياة الثانية . وهكذا كانت كل شخصية من هاتين الشخصيتين تجهل اختها .

وقد يكون للمريض في بعض الاحوال ثلاث شخصيات او اربع او ست ، ويكون لكل منها صفات واعتقادات واحوال نفسية خاصة ، حتى ان بعضهم يكون كاثوليكياً في الحالة الاولى وبروتستانتياً في الحالة الثانية ، وكثيراً ما يتغير الخط عند الانتقال من شخصية الى اخرى . وقد ذكر الدكتور (جانه) ان احداهن كانت تدعو نفسها في الحالة الثانية (لتوتين) واذا ذكرت امامها (ليوني) وهو اسمها في الحالة الاولى قالت : « لست هذه المرأة ، انها مغفلة جداً . »

٢) — ومن هذه الامراض أيضاً مرض الوساطة لان الوسيط ينتقل فجأة من حالته العادية الى حالته الثانية ويعتقد انه يضم بين جنبيه في الحالة الثانية شخصية خيالية او انه على اتصال بسكان احدى السيارات او الإله او بأحد الارواح او الجن . والوسيط لايخلو من الهذيان في شخصيته الثانية . وهذه الافكار التي يهذي فيها تابعة لتأثير التربية او البيئة الاجتماعية ولذلك كان وسطاء اوروبا في القرون الوسطى يتلبسون بشخصية الشيطان او شخصية العذراء او شخصية احد الاولياء .

٣ : — انحلال الشخصية التام : — تنحل الشخصية انحلالاً تاماً في الخبل العام وفي جنون الشيوخ فيصبح المريض شخصين . ويعتقد ذلك ويظنه طبيعياً وكما

---

(١) درس حالتها الدكتور (ماك نيش) في كتابه « فلسفة النوم Philosophie du sommeil »

ان احدنا لا يعجب لكونه واحداً كذلك المخبول لا يعجب لكونه اثنين . فقد يتكلم عن نفسه بصيغة الغائب ويضرب نفسه ليعاقب «الآخر» ثم يكلمه ليسدي اليه النصيحة ثم يأمره بالسكوت ثم يجيب انه لا يعصي له امراً . وقد تشارك يمينه يساره في العمل فتدفعها ثم تضربها وتغضب منها كأنها يد شخص آخر . وهذا يدل على ان المرض قد افقد المريض وحدته كما انساه هويته .

١ - المصادر

راجع كتب : (Dwelshauvers) و (Hoffding) و (Dumas) و (James) و (Roustan) التي ورد ذكرها في الفصول السابقة ثم راجع :

1- *Binet* : Les altérations de la personnalité
2- *Delmas et Boll* : La personnalité humaine
3- *Dugas et Montier* : La dépersonnalisation
4- *Janet* : Les névroses
5- *Jules de Gaultier* : Le Bovarysme
6- *Morton Prince* : Le dissociation d'une personnalité
7- *Ribot* : Les maladies de la personnalité.

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

١ـ فكرة التركيب الذهني . ٢ـ فكرة الانا عند الطفل .
٣ـ ما هي حقيقة الانية .

٣ - الانشاء الفلسفي

١ـ هوية الانا ومعنى الشخصية (بواتيه ـ ١٩٢٦)
٢ـ ما هي عناصر الشخصية (ديجون ـ ١٩٢٥)
٣ـ اثر العادة والجهد في تكون الشخصية (باريز ـ ١٩٢٦)
٤ـ العلاقة بين الذاكرة والشعور بهوية الشخصية ، ايهما يوضح الاخر (باريز ـ ١٩٢٨)
٥ـ فسر وناقش الجملة الاتية : « يوجد امران فقط يثبتان فعلياً هويتنا ـ امام اعيننا : وهما دوام سجيتنا وتسلسل ذكرياتنا (باريز ١٩٢٩ ـ دمشق ١٩٢٣)
٦ـ اثر الحياة الاجتماعية في تكون الشخصية .
٧ـ هل يمكن ابطال وجود الانية وهويتها بالاستناد الى امراض الشخصية (غرينوبل ـ ١٩٢٧)

الفصل السادس

الذاكرة

Memory
Memory

١ – وصف وتحليل

١ – الشعور يقتضي التذكر ، ومن الصعب تصور حياة نفسية تقتصر على مطلق الحاضر ، اي على ادراك نقطة رياضية تفصل الماضي عن المستقبل . فالشعور اذن دوام واتصال وتركيب وبقاء شيء من الماضي في الحاضر . ولو اقتصرنا في حياتنا النفسية على الحاضر المطلق ، لكان التفكير غير ممكن ، لان الذاكرة تصل الحاضر بالماضي وهي بالنسبة الى العقل كالعادة بالنسبة الى الجسد . وابسط صورة للتذكر ، الذاكرة الاولية « Mémoire Primordiale » وهي عبارة عن بقاء الاحوال الجديدة في حاضر النفس مدة من الزمان . اما الذاكرة الحقيقية فهي القدرة على احياء حالة شعورية مضت وانقضت مع العلم والتحقق انها جزء من حياتنا الماضية .

ان الذاكرة الاولية تبقي الحالة النفسية في الشعور مدة من الزمان ، ولكنها لا تسترجع هذه الحالة بعد زوالها . ثم ان التكرار ليس كالتذكر ، فقد اكرر اليوم جملة قلتها امس من غير ان يكون تكراري لها تذكراً . لان التذكر يقتضي شعوراً بالماضي وعلماً باحوال الشعور المنبعثة منه . ولا يزداد ترداد القول بدون شعور الا عند الشيوخ ، اي حينما تضعف الذاكرة . الساعة تدق اليوم كما دقت بالامس ولكن هل تشبه دقاتها الذكريات ، ان الذاكرة لا تكون الا حيث يكون الشعور بالماضي .

٢ – انواع الذاكرة – ان للذاكرة انواعاً عديدة ، فهي تختلف بحسب الميول

الفطرية والكسبيه . وقد يكون الانسان قادراً على حفظ الاعداد، ويكون في الوقت نفسه عاجزا عن حفظ مفردات اللغة . وقد يكون قوياً في حفظ الانساب والاسانيد ويكون ضعيفاً في حفظ الانغام . فهناك اذن ذاكرة للاعداد وذاكرة للالفاظ وذاكرة للموسيقى الخ ... وهذا ما يكسب المرء قوة في مهنة دون اخرى ، فالجغرافي والمؤرخ والموسيقي والرياضي كل منهم يحتاج الى ذاكرة خاصة . غير ان علماء النفس يقسمون الذاكرة بحسب طبيعة الذكريات الى حسية وانفعالية وعقلية .

١) الذاكرة الحسية ، وهي ذاكرة الصور ، تختلف بحسب انواع الصور التي تستحضرها . فاذا كانت الصور بصرية سميت الذاكرة بصرية واذا كانت سمعية سميت سمعية . وعلى ذلك ، فان هناك ذاكرة بصرية « Mémoire visuelle » وذاكرة سمعية « Mémoire auditive » وذاكرة حركية « Mémoire motrice » وذاكرة ذوقية « Mémoire gustative » وذاكرة لمسية « Mémoire tactile » وذاكرة شمية « Mémoire olfactive » الخ .

٢) الذاكرة الانفعالية[1] — اختلف العلماء في وجود الذاكرة الانفعالية — فمنهم من قال انها موجودة « كريبو وبولهان » ودليلهم على ذلك ان من خواص الاحوال النفسية عامة سواءاً كانت عقلية ام انفعالية ان تبعث من زوايا النسيان . وهذا امر مؤيد بالتجربة اذ كثيراً ما تتذكر الحوادث الماضية مصحوبة بخوف شبيه بالخوف القديم . واذا رجع الانسان الى وطنه بعد الغياب الطويل شعر بكثير من العواطف القديمة التي كان يشعر بها في شبابه — ومنهم كوبلم جيمس وغيره من انكر وجودها ، فقال ان الشيوخ لا يستحضرون انفعالات الشباب وان ذكرى الالم ليست ألماً في كل وقت بل قد يكون في ذكرى الالم لذة ، وفي ذكرى اللذة ألم ، حتى لقد قال (دانته) ان تذكر ايام السعادة الماضية لمن اقسى الالام . وقالوا

(1) Ribot; Psychologie des sentiments. p159-166

ايضاً اننا لا نشعر عند تذكر الحادثة السابقة بنفس الانفعال الذي رافقها في ذلك الوقت ، بل نشعر بانفعال جديد .

ولعل رأي الفريق الاول اقرب الى الصحة . فقد ذكر (سولي برودوم) عن نفسه انه كان لا يستطيع تذكر دخول الالمان باريز الا ويشعر من جديد بنفس الغم الذي ساوره يوم دخولهم . فاذا قيل ان هذا الغم هو انفعال جديد ناشيء عن ذكرى عقلية ، قلنا ولماذا لا تكون الذكرى العقلية نفسها حالة نفسية جديدة . كل حالة نفسية حاضرة جديدة بالنسبة الى ما قبلها سواء أكانت عقلية ام انفعالية — والتذكر ليس احياء للحالات السابقة بذاتها ، بل هو ابداع حالات جديدة مشابهة للحالات الماضية . والانسان يتذكر احواله العقلية كما يتذكر احواله الانفعالية . الا ترى ان ذكرى الطعام الكريه قد تجعلنا نتقيأ وان رؤية الذباب قد تولد فينا شعوراً بالحكة ، وان قراءة بيت من الشعر قد تحيي العواطف التي شعرنا بها حينما قرأناه لاول مرة .

وقد قرر علماء النفس ان هذه الذاكرة الانفعالية تختلف بحسب الاشخاص ، فقد تكون قوية واضحة وقد تكون ضعيفة . وقد يتذكر الانسان آلامه الجسمانية فيشعر بها اكثر مما يشعر بالامه النفسانية ، وقد يتذكر الغم والقلق والامل ويشعر بها من جديد من غير ان يشعر بالامه الجسمانية . ومما ذكره (ليتره) مثلاً ان عينيه كانتا تغرورقان بالدموع عند تذكر موت شقيقته . فكان يشعر بنفس الحزن الذي اصابه يوم وفاتها ، وهو في العاشرة من سنه .

ثم ان للذاكرة الانفعالية تأثيراً في الحياة ، لانها تبعد عنا اسباب الآلام او تديم احزاننا ومسراتنا . فتجدد تشاؤم الحزانى وتزيد تفاؤل السعداء .

٣) الذاكرة العقلية — وهي ذاكرة الافكار والاحكام . فاذا تذكرت حديثاً بجميع الفاظه كانت ذاكرتي حسية ، واذا لم أتذكر من الحديث الامعانيه او من الكتاب الا احكامه كانت ذاكرتي عقلية .

ان للذاكرة العقلية اهمية عظمى لضرورتها في المطالعة والعلوم ، وهي نامية جداً عندالفلاسفة والعلماء لانهم يفكرون اكثر مما يتخيلون . وهذه الذاكرة العقلية تنضم الى جميع انواع الذاكرة من سمعية وبصرية وغير ذلك . الا ان اقل الناس تفكيراً يستعين بالفهم على الحفظ ، ولذلك كانت الذاكرة الحسية غير مجردة من العقل ، وقد قيل ان فهم المعاني خير وسيلة للحفظ .

٣ . — **فعل التذكر** . — ان فعل التذكر التام يقتضي اربعة شروط ١ — التثبيت والحفظ ٢ — الخطور ٣ — العرفان ٤ — التحديد . ولنأت بمثال نبين به هذه الشروط الاربعة .

هبني تذكرت الآن زيارتي لمتحف اللوفر بباريز منذ خمس سنوات . ان هذي الذكرى لاتتم الا بالشروط الآتيه : ١ — يجب تثبيت الاحساسات التي شعرت بها وحفظ الامور التي ادركتها ، فانا اذكر الان انني لما زرت متحف اللوفر شاهدت طائفة من التماثيل والصور ، ووقفت امام صورة (الجاكوند) وتذكرت سرقتها وابديت بعض الآراء في قيمتها . فلولا تثبيت هذه الارتسامات في نفسي وحفظها لما امكنني الآن تذكرها . ٢ — يجب ان تعود الصورة المحفوظة في نفسي الى ساحة الشعور . ولولا ذلك لبقيت ذكرى اللوفر في زوايا النسيان . ٣ — قد تعود الصورة الى ساحة الشعور من غير ان يكون رجوعها تذكراً . مثال ذلك انني قد اكتب عبارة قرأتها في بعض الكتب واظن انها لي . لاتكون الذكرى تامة الا اذا تعرفتها النفس وعلمت انها صورة منبعثة من حياتها الماضية . ولولا العرفان لكانت صورة اللوفر خيالاً . ٤ — واخيراً يجب ان اعلم متى زرت متحف اللوفر ، اي يجب ان يكون للذكرى التامة تاريخ . وسنبحث في كل من هذه الشروط الاربعة على حدة .

٢ - تثبيت الذكريات وحفظها

لولم ار اطلال تدمر لما تذكرت الان صورتها ، فكل ذكرى مبنية على اطلاع سابق يزداد بالتكرار ثبوتاً .

على أن التكرار ليس دائما ضرورياً اذ كثيراً ما تثبت الذكريات بتأثير واحد قوي . فانا لم أر تدمر الا مرة واحدة ، لكن صورتها لا تفارقني .

يرجع تثبيت الذكريات الى عاملين : فيسيولوجي ونفسي .

— فالعامل الفيسيولوجي يرجع الى مرونة الجملة العصبية اي الى سهولة تأثر الاعصاب وشدة استمساك الاثار بها ، وهو يختلف بحسب الاشخاص ، واحسنهم ذاكرة من كان سريع تأثر الاعصاب ، شديد استمساك الاثار ، لا يحتاج في التثبيت الى تكرار ، ولا الى تداعي أفكار .

— والعامل النفسي تابع لقوة الانتباه وشدة الاهتمام . فكلما كان الانتباه اقوى والاهتمام أشد كانت الذكريات اثبت . وقد جمعوا العوامل النفسية في الامور الاتية : (١) شدة المؤثر : ان اكثر الحوادث ثبوتاً اقواها تأثيراً في النفس كالحرب والحريق وغير ذلك . (٢) الميول الغريزية والكسبية : ان ميلنا الى بعض الاشياء يقوي انتباهنا اليها ، وكلما كان ميلنا الى العلم أقوى كان حفظنا اسهل . (٣) ان تثبيت الذكريات تابع ايضا لمشاغل النفس الحاضرة فاذا كنت واله النفس ، ذهلت عن اشياء كثيرة .

ثم ان تثبيت الذكريات ، كتثبيت العادات ، خاضع لقانون الاستعمال وعدم الاستعمال . فقد تثبت الذكرى من غير تمرين ، ولكن التمرين يقويها .

والتمرين تابع للتكرار وتداعي الافكار ، لان التكرار يثبت المسالك العصبية ويزيد عددها . وكلما كثر التكرار ثبتت الذكريات . ثم ان تداعي الافكار يزيد عدد المسالك العصبية ايضاً ، فاذا كانت

الفكرة قليلة الثبوت امكن تثبيتها بالتداعي ، وذلك بتعليقها ببعض الفكر المألوفة . فاذا ذكرت هذه الفكرة المألوفة جذبت اليها تلك الفكرة الصعبة . فيمكن اذن تقوية الذاكرة بتداعي الافكار ، والناس يعرفون ذلك لأنهم إذا ارادوا تذكر امر ربطوا اصابعهم بالخيوط ، او عقدوا مناديلهم ، واذا أرادوا حفظ بعض الاشياء ، عمدوا الى صناعة التذكر « Mnémotechnie » فربطوا هذه الاشياء باخرى مألوفة . ولذلك كان حفظ الجمل اسهل من حفظ المفردات ، ولذلك ايضا كانت الطريقة الكلية انفع للحفظ من الطريقة الجزئية ، لان قراءة القطعة ـ كاملة ـ تمنع من تفريق المعاني ، وتربط الافكار بعضها ببعض حتى لقد قال (وبليم جيمس) : السر في الذاكرة الجيدة ان يربط الانسان ذكرياته بالمعاني المألوفة ليتم بها تداعي الافكار وهذا يدل على ان لتداعي الافكار شأناً عظيماً في الذاكرة العقلية .

***

ولكن اين تحفظ الذكريات ؟ والى اين تذهب بعد خروجها من ساحة الشعور ؟ فاما ان يقال ان الاحوال النفسية التي تخرج من ساحة الشعور تبقى في الدماغ ، واما ان يقال ان الأحوال النفسية لا تزول من النفس ، بل تبقى كامنة وراء الشعور . ولنبحث الآن في كل من هذين المذهبين :

١ — النظرية الفيسيولوجية . — زعم الماديون ان الذكريات مخزونة في حجيرات الدماغ . وان الادراك يترك اثراً في الحجيرات ، فاذا حدث تأثير جديد انبعث ذلك الادراك القديم من سباته . ولو لم يكن الامر على هذه الصورة لما كان لفساد حجيرات الدماغ وخلل الجسد تأثير . على ان التجربة تثبت لنا ان لاختلال الهضم ودوران الدم والتنفس تأثيراً في التذكر ، وان بعض المواد التي تهيج الخلية العصبية او تسكنها تنبه الذاكرة او تضعفها وان فساد الدماغ يولد فقدان الذاكرة (الامنيزيا) الكلي او الجزئي ، وقد اثبتت تجارب (بروكا) ان نزيفاً دموياً في

قاعدة التلفيف الثالث من ناحية الجبهة الشمالية يولد مرض (الآفازيا) [1]، وان فساد التلفيف الثاني من يسار الناحية الجداريـة يولد العمى النطقي «Cécité verbale»، وان فساد التلفيف الاول من يسار الجبهة يولد الصمم النطقي «Surdité verbale»؛ حتى لقد قال (ريبو): «ان الذاكرة حادث حيوي بالذات نفسي بالعرض». لان من خواص الاعضاء حفظ الآثار واعادتها. فالذاكرة اذن عادة او هي بالأحرى وظيفة من وظائف المجموع العصبي. وكلما كان استمساك الآثار اقوى كان الحفظ أثبت.

وقد اختلف الفيسيولوجيون في كيفية حفظ الدماغ لهذه الآثار، فقال ديكارت ان الارواح الحيوانية توقظ الذكريات من نومها عند مرورها بغضون المسالك العصبية المضافة الى امور كانت موجودة في الماضي. وقال هارتلي «Hartley» ان الدماغ يحفظ ذلك على صورة اهتزاز وقال «موليشوت Moleschott» على صورة (الفسفر) وقال غيرهم لا بل على صورة تعامل كيمائي

مناقشة هذه النظرية. — لو اقتصر الفيسيولوجيون على القول ان للدماغ اثراً في الذاكرة، او — على الاخص — في استدعاء بعض الحالات السابقة، لما تبادر الى الذهن نقدهم؛ ولكنهم ذهبوا الى ابعد من ذلك وقالوا ان لكل صورة نفسية حجيرة خاصة بها. وهذا شبيه بما قاله اصحاب نظريـة الشعور الملحق التي ناقشناها سابقاً (ص — ٧٨)، ولنناقش الآن ادلة الفيسيولوجيين:

١ — الآفازيا. — الآفازيا او فقدان الكلام مرض ينشأ عن آفـة تحدث فساداً في قاعدة التلفيف الثالث من ناحية الجبهة الشمالية، من غير ان يكون هناك خلل في اعضاء الصوت. فلو كانت نظرية الفيسيولوجيين صحيحة لوجب ان يكون بين فساد الحجيرات وخلل الكلام مطابقة، ولكان ينبغي للمريض ان ينسى في

Aphasia

---

(١) وهو مرض تفقد فيه قوة الكلام من غير ان يكون هنالك فالج او خلل في اعضاء الصوت

اول الامر بعض الالفاظ دون غيرها — الا ان هنري برغسون قد اثبت ان المرض يولد ضعفاً عاماً في تذكر الالفاظ ، فلا يجد المريض الفاظه التي يريد التعبير بها عن افكاره، بل يتردد في الكلام. وكثيراً مايعسر عليه ايجاد اللفظ فيستبدله بعبارة تدل على المعنى المقصود . فكأن الدماغ آلة تترجم عن الفكر، او كأنه واسطة لمرور الذكريات من القوة الى الفعل . ثم ان هنري برغسون قد بين ايضاً ان قانون ريبو [1] لايؤيد النظرية الفيسيولوجية؛ قال لو كانت الذكريات مخزونة في حجيرات الدماغ، لوجب ان يختلف النسيان بحسب اختلاف الفساد الذي حدث فيها، على ان النسيان يلحق اولاً الاسماء الخاصة فالاسماء العامة ثم يعم الافعال ولا يمكننا ان نقول ان فساد الحجيرات يتبع في كل مرة نظاماً ثابتاً شبيهاً بهذا النظام [2]

٢ — الصمم النطقي والعمى النطقي . — ينسى المصاب بالصمم النطقي معاني الالفاظ فيسمعها ولا يفهمها كانك تكلمه بلغة اجنبية . فلو كانت الذكرى مخزونة في الحجيرة على صورة ارتسام مادي لوجب ان تكون حجيرة الادراك نفس حجيرة التذكر — فاذا حدث فساد في خزائن الذكريات السمعية عقبه بالضرورة خلل في فهم معاني الالفاظ وفي سماع اصواتها معاً . على ان المريض يسمع الالفاظ ولا يفهم معانيها او يراها ولا يدرك معنى صورها وهذا يدل على ان الارتسام المادي في الحجيرات الدماغية لايكفي لتعليل الذاكرة .

٣ — الامنزيا العامة . — ينسى المصاب بهذا المرض ذكريات عشر او خمس عشرة سنة من حياته او ينسى علماً من العلوم . فالنسيان في هذا المرض محدود بين زمانين ، واضح الاطراف ، لكنه ليس مصحوبا بفساد ثابت معين فلو صحت النظرية الفيسيولوجية لتولد النسيان من فساد معين . الا ان هذه الامنزيا العامة

(١) راجع ، ص — ١١٩

(٢) هنري برغسون : المادة والذاكرة . ص — ١٢٧

تنشأ في الغالب عن اصطدام مادي او معنوي او عن جرح او عن هيجان شديد الخ ... من غير ان يؤدي ذلك الى فساد ناحية معينة من الدماغ .

النتيجة . — هل يمكننا ان نستنتج من هذه المناقشات السابقة بطلان كل تأويل فيسيولوجي ؟ . ان انتقاد هنري برغسون لا يبطل علاقة الذاكرة بالدماغ . بل يهدم النظرية التي تجعل الذكريات مخزونة في مراكز دماغية ساكنة . لقد دلت دراسة العلماء للاضطرابات النفسية المتولدة من الحرب[1] ان بين امراض الذاكرة وفساد الدماغ صلة عميقة . الا انه من الضروري تأويل هذه الصلة بصورة متناسبة مع نزعات علم النفس الحديثة . الصور ليست مخزونة في الحجيرات كالرسوم في الالواح ، بل ان في الدماغ سطوحاً مختلفة ومراكز منظمة تنوزع ما ينقل اليها من تاثيرات الحواس وتجمعه . وقد بين العلماء اليوم اهمية هذه المراكز المنظمة في استدعاء الذكريات ، واستبدلوا الخزائن الساكنة بمراكز ووظائف حركية . ولكن كيف ينقلب الاثر العضوي الى صورة نفسية ؟ هذا ما نؤجل البحث فيه الى علم ما بعد الطبيعة .

٢ — النظرية النفسية . — ينتج من مناقشة النظرية الفيسيولوجية انه لا يمكن ارجاع الذاكرة الى العادة . ولذلك قسم هنري برغسون الذاكرة الى نوعين . فقال ان صورة الماضي تعود على شكلين مختلفين :

(١) على صورة حركات مخزونة في الجسد ، (٢) على صورة ذكريات نفسية محضة مستقلة عن الدماغ . وقد بين هنري برغسون ذلك بمثال ، قال : اذا اردت حفظ قطعة من الشعر قسمتها بيتاً بيتاً ، ثم كررتها عدة مرات وكلما اعدتها مرة تحسن حفظي لها وارتبطت الالفاظ بعضها ببعض ، فلا يقال اني حفظتها الا اذا اصبحت قادراً على تكرارها بدون خطأ . وهي جملة من الحركات متمركزة في الأعضاء الصوتية لم

[1] Dumas; Troubles mentaux et troubles nerveux de guerre, ch. V.

اكتسبها الا بالتكرار المتتابع وتقسيم الحركات وجمعها كما تكتسب كل عادة فاعلة مبنية على الحركة . ونتيجة هذا التكرار تنظيم سلسلة من الحركات في جسدي فاذا بدأت الحركة الاولى جاءت الحركات الاخرى بعدها على انتظام . ان هذه الذاكرة شبيهة بالعادة الحركية .

ثم انني استطيع ان اتذكر اثر كل قراءة منفردة في نفسي ، فاتذكر ما احدثه هذا الشعر في من التأثير عند قراءته للمرة الاولى . ان هذه الذكرى الثانية لا تشبه العادة ولا تحتاج الى التكرار لان التكرار قد يمحوها . انها ذكرى حادثة واحدة من حياتي فلا ينفعها التكرار بل قد يضعفها . ان لها تاريخاً . انها تامة منذ تولدها فلا يكسبها المستقبل شيئاً . وهي صورة نفسية يمكن استرجاعها في كل وقت ولا نحتاج في استرجاعها الى زمان طويل . اما الذكرى الحركية فتحتاج في رجوعها الى زمان لانها فعل وكل فعل يحتاج الى زمان .

ينتج مما تقدم ان هناك ذاكرتين : ذاكرة حركات ، ذاكرة نفسية . والاولى اشبه بالعادة منها بالذاكرة . اما الذاكرة الحقيقية فهي ذاكرة الصور النفسية لانها تتصور الماضي وتستحضره . ان العادة الحركية لا تتصور الماضي بل تستفيد منه . مثال ذلك انك اذا تعودت الرقص رقصت من غير ان تتذكر الاستاذ الذي علمك الرقص والظروف التي تعلمت فيها . وقد تنسى انك تعلمت الرقص وتحسب هذه الحركات غريزية وانت لو رجعت الى ذاتك لوجدت انك انما تعيد اموراً مضت ولكنك تستفيد منها من غير ان تتصورها . ولو لم تر الاطفال يتعلمون المشي لما استطعت ان تعلم انك قد اكتسبت هذه العادة مثلهم ، فانت كلما مشيت استفدت من الماضي ولكن من غير ان تتصوره وتتذكره . وكلما اكتسبت عادة حركية كفتك هذه العادة مؤونة تصور الماضي فتحسبها جزءاً من الحاضر وتظنها غريزية . ولولا ذاكرة الصور التي تنور الماضي لكررت جميع هذه الحركات كالآلة .

وعلى ذلك ، فاذا اصيب الدماغ بآفة ، اثرت هذه الآفة مباشرة في الذكريات الحركية ، لا في الذكريات النفسية المحضة ؛ لان الذكريات الحركية مخزونة في الدماغ والجسد ، اما الذكريات النفسية فمحفوظة في النفس على صورة لاشعورية فلا تعود الى ساحة الشعور الا عند الحاجة ، ولا تمر من القوة الى الفعل الا بواسطة الدماغ نفسه كأن الدماغ مصفاة تصفى به الذكريات الضرورية للفعل الحاضر . فللدماغ اثر في استرجاع الذكريات النفسية لا في حفظها . وصفوة القول ان الايضاح الفيسيولوجي لا ينطبق الا على الذاكرة الحركية لانها شبيهة بالعادة تكتسب بالتكرار كسائر الاستعدادات المكتسبة. اما الذاكرة النفسية ، ذاكرة الصور المحضة فهي مستقلة عن الحركات .

مناقشة النظرية النفسية . — تمتاز النظرية النفسية بانتقادها نظرية الفيسيولوجيين وتقسيمها الذاكرة الى نوعين . ولا غبار على هذا التقسيم لولا ان هنري برغسون قد بالغ فيه بتأثير بعض الغايات الفلسفية . وقد بين العلماء اليوم ان للتكرار الارادي تاثيراً في اكتساب بعض الذكريات النفسية ، وان الانسان قد يحفظ قطعة صغيرة من الشعر من غير تكرار . وان الحركات الجسدية ضرورية أيضاً لرجوع الذكريات النفسية . وان النظرية النفسية لا تبين لنا أين تحفظ الذكريات المحضة ، لان فرضية اللاشعور لا توضح حفظ الذكريات ولا تنير ظلمات المسألة فهل اللاشعور وعاء غير مقيد بالزمان والمكان او قربة لا تمتلئ . لقد دلت التجارب على أن للذاكرة اساساً عضوياً . وان لها أيضاً اساساً اجتماعياً فهي اذن فعل مركب لا مشابهة بينه وبين رجوع الصور في المنام .

وقد حاول الاجتماعيون ان يرجعوا الذاكرة الى عوامل اجتماعية فقالوا ان الماضي انما يحفظ في ذاكرة الجماعة لا في ذاكرة الفرد وان للاسرة كما للطائفة والامة تاريخاً وتقاليد ينتظم عقد الذكريات الشخصية بها . فاذا تذكر الفرد امراً

تذكره داخل نطاق الأسرة او المدرسة او المهنة . وهـذا يدل على تاثير الحياة الاجتماعية في حفظ الذكريات الا انه لا يكفي لارجاع الذاكرة الى عوامل اجتماعية محضة .

وقصارى القول اذا كانت الذاكرة امرا مركبا صعب ايضاحها بالعامل الفيسيولوجي وحده لانها في الواقع مرتكزة على ثلاثة عوامل هي العامل العضوي والعامل الاجتماعي والعامل النفسي .

٣ — الخطور والنسيان

خطور الامر بالبال هو ذكره بعد نسيانه واستعادة ما مضى واحضاره حتى يصبح الموجود بالقوة كائناً بالفعل .

والذاكرة كما رأيت عادة فاذا أتمت فعلها خطرت الذكريات بالبال واذا عاقها عن القيام بفعلها عائق حدث النسيان ..

١) الخطور وآليته النفسية [1]

تخطر الذكريات بالبال بتاثير تداعي الافكار وذلك اما بصورة عفوية واما بصورة تأملية .

١ — الخطور العفوي او الذكر [2] . — قد تعود الذكرى الى النفس من غير أن تكون معدة للحضور باسباب ظاهرة تستحضرها . فيكون حضورها

(١) الآلية او الميكانيكية هي اجتماع الاجزاء وتآلفها لاحداث الحركة ثم أطلقت مجازا على كل نمو وحركة يكشف التحليل فيها عن جملة من الوجوه المتتابعة ، المتعلقة بعضها ببعض فقيل آلية الانتباه وآلية الذاكرة وآلية العرفان وغير ذلك

(٢) فرقنا بين الذكر والتذكر بعد ان استخرجنا هذا المعنى من قول ابن سينا في الشفاء « والذكر قد يوجد في سائر الحيوانات واما التذكر وهو الاحتيال لاستعادة ما —

تابعاً لاسباب عضوية مجهولة وتسمى عند ذلك بالذكريات الحرة « Souvenirs libres »
الا ان خطور الذكريات على هذه الصورة الحرة لا يكون ، على الغالب ، الا في بعض
حالات الانحلال الذهني . اما في الحالة العادية فان خطور الذكريات يكون على
نظام واصطفاء وقانون حركة ثابت فتتسلسل ويتبع بعضها بعضاً بحسب مناسبتها وملاءمتها
وتجاذبها وشوق صاحبها واهتمامه ، وشواغل فكره .

٢ ـ الخطور الارادي او التذكر . ـ وهو ان يلقي الانتباه الارادي على الذاكرة
سؤالاً يطلب به منها ان تطلعه على امم منسي او تاريخ او محل او شيء ضائع ، فتعرض
الذاكرة على العقل ما حفظت من الأمور ، وتأتيه بما خبأت من الصور ، فينتخب العقل
منها ذكرى صحيحة ، ولا يتم هذا الاحضار الارادي الا بالتداعي المكتسب .

والخطور الارادي (التذكر) ، يقتضي :

١) ـ الذكر الجزئي ، لان الانسان لا يحتال لاستعادة ما اندرس من الامور الا
اذا كان لها اثر في نفسه فهو يذكر الشيء وان نسي اسمه ، ويعرف الحادثة وان غاب
عنه تاريخها . فكأنه شاعر بالفراغ الذي احدثه النسيان في نفسه ، وهو فراغ فعال
الا انه مبهم ، وقد قال باسكال بهذا المعنى : « لو لم تجدني ، لما فتشت عني » . ان
هذا البحث يتضمن معرفة ناقصة تريد ان تصبح تامة وذلك بجمع اجزائها بعضها الى
بعض . ولذلك قيل ان لقانون الجمع « Loi de rédintégration » ، تأثيراً في
التذكر الا ان الجمع المقصود هنا هو الجمع الارادي الخاضع للجهد والانتباه .[1]

٢) العرفان . ـ لان العقل يحذف الذكريات الكاذبة وينتخب الصحيحة منها
أولا يتم له ذلك الا بالمعرفة ، والمقايسة والحكم . وهذا يدل على ان التذكر

ـ اندرس فلا يوجد على ما اظن الا في الانسان ، وذلك ان الاستدلال على ان شيئاً
كان فغاب انما يكون للقوة النطقية » . الشفاء ، الفن السادس من الطبيعيات ،
المقالة الرابعة ، الفصل الثالث . ص ٣٤٠ من طبعة طهران ؛

(١) سنتكلم عن قانون الجمع في مبحث تداعي الافكار

(الخطور الارادي) لا يوجد الا في الانسان ، لانه يقتضي الاستدلال والقياس وغير ذلك من الملكات العقلية التي يظن ان الحيوان محروم منها ·

على ان تحكّم الارادة في الخطور او الاحضار قد يؤخر التذكر ويجعل الحصول على الذكريات متعذراً في حالات الانتباه الشديد ، وخير واسطة للتغلب على هذه الحال ان يعرض الانسان برهة من الزمان عن الامر الذي يريد استحضاره ويلهو عنه بامر آخر فتعود الصور الى مجراها الطبيعي وتحضر الذكرى بنفسها من غير جهد ارادي ·

٢) النسيان

لو كانت الذاكرة مطلقة ، متماسكة تماماً لتعذر عليها النسيان، ولكانت غير صالحة للتفكير ، لانها اذا احضرت دقائق الامور ، واستعادت جميع اجزائها ، شغلت بهذه الاجزاء عن ارتباط المعاني بعضها ببعض · وهذا مخالف لشروط التفكير لان التفكير هو في الاختصار والاقتصار على الاهم والبسيط والاعراض عن اللواحق · ولعل النسيان من محاسن الذاكرة . اذ لو اضطر الانسان الى حفظ كل شيء لتعبت حويصلاته الدماغية وفقدت قوة استيعابها ولاصبح غير قادر على اكتساب الامور الجديدة ، فيجب ان يزول من الذهن شيء و يبقى فيه شيء ، ولولا النسيان لبقي الحزن في النفس على ما كان عليه وقت الفراق ولما صبر الانسان على ما نابه ، اذن فخير للذاكرة ان تكون ملكة نساءة .

١) **اسباب النسيان** · — ان ناموس الحياة يوضح لنا اسباب النسيان لان الحياة تقتضي نسبة واتساقاً في التمثيل والتجديد والحذف ·

فمن اسباب النسيان العضوية امحاء المسالك العصبية القديمة وتولد مسالك جديدة عوضاً عنها . ان شدة التماسك العصبي محدودة وهذا يدل على تأثير الزمان في النسيان

ومن اسباب النسيان النفسية تأثير الانتباه والاهتمام · ان الانتباه يعين على الكسب والحفظ كما يعين على النسيان لان النفس لاتهتم بالحديث الا وتهمل شيئاً من القديم

٦٠ – امراض الذاكرة

قال ابن سينا : « اسرع الناس تذكراً افطنهم للاشارات » [١] . ومن الناس من يكون قوي الفهم ولكن يكون ضعيف التذكر ، واقوى الناس تذكراً ، اسهلهم تعلماً وكسباً واحسنهم حفظاً واسرعهم خطوراً واحضاراً ، ومن الصعب ان تجتمع هذه الشروط كلها لانسان واحد ، اذ كثيراً ما تختل الذاكرة فيصعب الحفظ كما يصعب العرفان او الاحضار ويمكن انقسام امراض الذاكرة الى الانواع الآتية :

١ً = الديسمنيزيا (La dysmnésie) [٢] . = او صعوبة التذكر . وهو عدم القدرة على تثبيت الذكريات . ويكثر في العته والبله [٣] . والمعتوه هو الذي يولد مجنوناً . لا يستطيع أن يحفظ أمراً رغم تكراره له ألف مرة . وقد يتولد هذا المرض من تعب الجملة العصبية ، أو يحدث في الشيخوخة . وقد يكون موقتاً فينشأ عن تنبه الدماغ في حالات الحمى الشديدة أو السكر أو الفاعلية الفكرية .

٢ً = الآمنزيا (L'amnésie) . = أو فقدان الذاكرة ، وهو فقدان الذكريات المحفوظة وعدم القدرة على إحضارها . ويكون على نوعين : الامنزيا العامة ، والامنزيا الجزئية .

يفقد المصاب بالامنزيا العامة جميع ذكرياته . ولكن هذه الامنزيا يندر أن تكون نهائية مطلقة . واذا كانت كاملةً ولدت تغيراً تاماً في الشخصية . وقد تكون موقتةً كما في ارتجاج الدماغ الشديد أم تكون دورية متناوبة .

---

(١) الشفاء ، الفصل الثالث من المقالة الرابعة الفن السادس من الطبيعيات ص-٤٣٠

(٢) كلمة يونانية الاصل معناها الذاكرة الصعبة .

(٣) العته « Idiotie » والبله « Imbécilité » راجع كتاب عقلاء المجانين للنيسابوري ص – ١٩

والمصاب بالأمنزيا الجزئية يفقد قسماً معيناً من ذكرياته . كما في الآفازيا والصمم النطقي ونسيان الأسماء والصفات أو نسيان ذكريات الاسرة أو ذكريات المهنة . ومن الامنزيا الجزئية الامنزيا الخلائية (lacunaire) وهي فقدان ذكريات زمان معين مع تذكر ما قبله وما بعده ومنها الآبركسيا (Apraxie) أو نسيان العمل وهو ذهول الانسان عن استعمال الاشياء كالحداد الذي لا يعرف كيف يستعمل مطرقته . واذا كانت الامنزيا سابقة (Rétrograde) أضاع الشخص فيها ذكريات الزمان المتقدم على الحادثة التي كانت سبب المرض ، واذا كانت لاحقة (Antérograde) أضاع المريض فيها ذكريات الزمان المتأخر عن تلك الحادثة . وقد تكون متزايدة كما في الخبل العام وداء الكحول ويبوسة أدمغة الشيوخ .

٣ = الهيرمنزيا (L'hypermnésie) . = أو فرط التذكر وهو اشتداد قوة الاحضار وإيقاظ الذكريات القديمة المدفونة في أحضان الماضي ، كالغريق والمصلوب اللذين يتذكران في برهة قصيرة من الزمان كل ما مضى من حياتهم ، أو كالطالب الذي يظن قسه ناسياً فيحيي هيجان الفحص ذاكرته ويجيب عن الاسئلة بقوة . أو كالمحموم الذي يتذكر أثناء المرض كثيراً من الامور المنسية حتى لقد روي عن فتاة أنها استعادت ، أثناء الحمى ، بعض القطع العبرانية التي سمعتها وهي صغيرة .

٤ = البارامنزيا (La paramnésie) أو انحراف الذاكرة وهو مرض الذاكرة الكاذبة ، ينشأ في الغالب عن فساد العرفان فيظن الانسان أنه يعرف الشيء وهو في الحقيقة لا يعرفه لانه يراه لاول مرة . وقد يبلغ هذا المرض بعض الناس درجة تجعلهم قليلي الاهتمام بكل ما يحيط بهم ، لانهم يظنون أن كل ما يرونه قديم بالنسبة اليهم ، فلا جديد في سياحاتهم ولا في مطالعاتهم . وقد يبدل الانسان ذكرياته ، ويظن أنها لاتزال مطابقة للواقع فيخطئ في الحكم والملاحظة الداخلية والخارجية .

١ — المصادر

راجع الكتب العامة التي ورد ذكرها في الفصول السابقة ثم راجع :

1- *Bergson* : Matière et mémoire. Energie spirituelle
2- *Binet* : Etude expérimentale de l'intelligence. Idées modernes sur les enfants.
3- *Bourdon* : L'intelligence.
4- *Delacroix* : Le langage et la pensée
5- *Dugas* : La mémoire et l'oubli
6- *Dumas* : Traité. II. 86 -105
7- *Halbwachs* : Les cadres sociaux de la mémoire.
8- *Janet* : L'évolution de la mémoire et la notion du temps.
9- *Piéron* : Le cerveau et la pensée
10 *Ribot* : Maladies de la mémoire.

٢ — تمارين ومناقشات شفاهية

١ شاهدت واقعة ثم عدت الى غرفتك وكتبت ماشاهدته وبعد ان انقضى على ذلك مدة كتبت ماشاهدته في تلك الواقعة من جديد . قابل بين هاتين الخاطرتين
٢ — تربية الذاكرة ، ٣ — النسيان ، ٤ — الذاكرة والدماغ .

٣ — الانشاء الفلسفي

١ — ماهي شروط تثبيت الذكريات وحفظها . (باريز ـ ١٩٢٥)
٢ — مصير الذكريات بعد زوال الشعور بها . (كلرمون ـ ١٩٢٨)
٣ — تحليل الذكرى (رمن ـ ١٩٢٥)
٤ — علاقة الذكريات بالدماغ (كلرمون — ١٩٢٦)

٥ = هل الذاكرة وظيفة عضوية (ستراسبورغ = ١٩٣٥)
٦ = علاقة الذاكرة بالعادة (باريز = ١٩٣٠)
٧ = هل يكفي تداعي الافكار لايضاح آلية الذاكرة (بيروت ـ ١٠٣٤)
٨ = اثر فاعلية النفس في الذاكرة (الجزائر ـ ١٩٢٧)
٩ = النسيان ، صوره ، وشروطه ، وعمله . (باريز = ١٩٢٩)
١٠ = ماهي المسائل التي تطرحها الذاكرة على بساط البحث (دمشق ـ ١٩٣٣)
١١ = هل التذكر هو بالضرورة تخيل الماضي (لبنان ـ ١٩٣٠)



الفصل السابع

تداعي الافكار

١ — وصف وتحليل

ليس تداعي الافكار سوى نمط من انماط الخطور ، لان الاحوال النفسية يدعو بعضها بعضاً . وقد ادرك افلاطون ذلك منذ القدم فقال في كتاب الفيدون Phédon «الا تعلم ماذا يصيب العاشق اذا نظر الى قيثارة معشوقه ؟ انه يعرف تلك القيثارة ويستحضر الى نفسه صورة صاحبها» . ان رؤية الدار تذكرني بمن كان مقيماً فيها وقد اسمع شخصاً فافكر في آخر له نبرات صوته ولهجته ، وقد امر بالطريق فاذكر الواقعة التي جرت فيه — وقد تتسلسل هذه الامور بصورة عفوية من غير ان يكون للارادة فيها اثر ؛ كالذي يرى الجامع الاموي في دمشق فيفكر في الوليد بن عبد الملك وخلفاء بني أمية ثم يفكر في الحجاج والعراق ودولة العباسيين وهارون الرشيد وشارلمان وبيت المقدس وصلاح الدين وضريحه في دمشق .. الخ . وتسمى هذه الحادثة الآلية بتداعي الافكار وقد عرفوهـا بقولهم : هي استحضار الاحوال النفسية بعضها بعضاً بصورة عفوية ، وتسمى الحالة المتقدمة بالمؤثرة والمتأخرة بالمتأثرة — وفرقوا بين تداعي الافكار وارتباطها . قالوا ان التداعي حادثة آلية عفوية تختلف عن حادثة الارتباط ، لان في هذه الاخيرة فاعلية ذهنية وعلماً بالسبب والعلاقة التي تقرب الحدود بعضها من بعض كالعلاقة التي بين العلة والمعلول ، والغاية والواسطة —

ثم ان اصطلاح تداعي الافكار لاينطبق تماماً على حادثة التداعي ، لانه يوهم ان بين الافكار رابطاً منطقياً ، وان التداعي حادثة خاصة بالافكار فقط . وقد بينا ان التداعي حادثة آلية وانها شاملة لجميع الاحوال النفسية سواء اكانت فكرية ام انفعالية .

ثم ان تداعي الافكار يختلف عن الذاكرة اختلاف البسيط عن المركب . وقد قلنا عند البحث في الذاكرة انها تقتضي اربعة شروط، وان التذكر يختلف عن الذكر وان في التذكر فاعلية ذهنية وعملاً ارادياً . ان الذكريات لا تمر من القوة الى الفعل الا بالخطور . غير ان الخطور العفوي لايقتضي مشاركة القوة النطقية له . فتصطفي الصورة الحاضرة صورة من خزانة الذكريات من غير ان يكون للارادة في هذا الاصطفاء اثر .

ينتج مما تقدم ان تداعي الافكار حادثة آلية . غير ان فلاسفة التداعي وسعوا نطاق هذه الحادثة حتى جعلوها مبدأ التركيب الذهني وعلة التفكير وسبب ارتباط سائر الاحوال النفسية بعضها ببعض . ثم قسموا الاحوال النفسية الى اجزاء بسيطة لاتتجزأ وزعموا انها تتجاذب وفقاً لقانون تداعي الافكار ، وهو شبيه بقانون الجاذبية العامة الذي ظفر به نيوتون ، هذا تخضع له حركات الافلاك ، وذاك تخضع له أحوال النفس . وسنبين ذلك عند البحث في مذهب التداعي .

٢ — نوعا التداعي

ان لتداعي الافكار نوعين :

١) تداعي الافكار الحادثة معاً . — وهو الذي تجتمع فيه عدة احوال نفسية فيتكون منها كل ؛ اذا بعثت احدى حالاته جذبت اليها غيرها من الاحوال المتممة لان هذه الاحوال الجزئية انما هي بمجموعها لا بافرادها . مثال ذلك انك لاتسمع

اللفظ الا وتدرك معناه لان كلاً منهما جزء متمم للآخر ، ولا تتعلم القراءة الااذا جمعت الاصوات الى اشكال الحروف واضفت هذه الصور السمعية والبصرية الى المعاني ، فيتألف من ذلك مجموعات لايمكن تبين اجزائها الا بالتحليل . وكل ادراك هو مجموع من الصور الذهنية ، الا ان العادة تجعلنا نظن المعنى المركب من هذه الاجزاء بسيطاً ، وهو في الحق نسيج صور وافكار منضمة الى الاحساس . وقد سمينا هذا التداعي بتداعي الافكار الحادثة معاً لانك لاتستحضر حالة من هذه الاحوال الجزئية الا وتبعث الى ساحة الشعور جملة من الاجزاء الأخرى المتممة لها .

٢) تداعي الافكار المتتابعة . — وهو استدعاء حالة نفسية حالة اخرى مختلفة عنها . ثم استدعاء هذه الحالة الثانية حالة ثالثة فيتألف من هذا التتابع سلسلة متصلة الحلقات ، كما رأيت في بعض الامثلة المألوفة التي قدمناها . وكل حالة نفسية سواء أكانت احساساً ام صورة ام هيجاناً ام فكرة قادرة على استدعاء غيرها ، وتختلف قوة استدعائها باختلاف قوة ايحائها . والشعراء يعلمون ان بعض الالفاظ اكثر ايحاء من بعض فتفنى قوتهم في البحث عن الالفاظ المؤثرة التي تهيج النفس بكثرة ماتوحي به من المعاني .

ان سلسلة الأفكار المتتابعة لاتتوقف عن الجريان الا في حالة الركود الذهني او في حالة الادراك والتأمل الشديد . غير ان الادراك والتأمل لايوقفان في الحقيقة مجرى الصور الا ليغيرا اتجاهه وينتظما في عقده . ولعل المنامات والاحلام خير مثال يدل على هذا الجريان الطبيعي ، لان النفس تكون اذ ذاك بعيدة عن تأثير التجربة والمنطق .

* * *

٣ ٠ – قوانين تداعي الافكار

قوانين التداعي الثلاثة ٠ — قال آرسطو منذ القدم ان لتداعي الافكار ثلاثة قوانين : قانون الاقتران ، وقانون المشابهة ، وقانون التضاد ٠[١]

١ ٠ = قانون الاقتران ٠ — ان وجود حالتين نفسيتين معاً في الشعور يولد بينهما ارتباطا اقترانياً فاذا خطرت احداهما بالبال ذكرتنا بالثانية ٠ مثال ذلك : ان رؤية الغيوم تذكرني بالمطر ، ورؤية الدخان تذكرني بالنار ، والبيت الاول من القصيدة يذكرني بالبيت الثاني ٠الخ ٠ ٠ ٠

والاقتران اما ان يكون زمانيا واما ان يكون مكانيا ٠ غير ان الاقتران المكاني لا يؤدي الى ارتباط الصور بعضها ببعض الا اذا ادركت معا في وقت واحد ٠ وقد يكون بين الشيئين بعد مكاني فاذا حدثوك عن الاول وانت تنظر الى الثاني حصل الاقتران في نفسك ، لان المقصود انما هو الاقتران الذهني لا الاقتران المكاني ٠

٢ ٠— قانون المشابهة ٠— الاحوال المتشابهة يدعو بعضها بعضاً ٠ مثال ذلك : الهر يذكرني بالنمر ، وقيصر يذكرني بالاسكندر والمشابهة هي الاتفاق في الكيفية[٢] او في الكمية (المساواة) أو في النسبة او في العاطفة ومثال الاتفاق في الكيفية تشابه شيئين في اللون والشكل او تشابه كلمتين في الصوت ٠ ومثال الاتفاق في الكمية تشابه شيئين في الحجم والعدد والوزن وغير ذلك ٠ والاتفاق في النسبة عبارة عن تماثل علاقات الاشياء كقولك

(١) لم يبحث آرسطو هذه الامور كما نبحثها اليوم ، بل تكلم عن هذه القوانين اثناء الكلام عن التذكر اي عن الذاكرة الخاضعة للارادة وقال ان الاقتران والتضاد والمشابهة تسهل الاخطار الارادي ٠

(٢) كليات ابي البقاء ص = ٣٣٩

ان نسبة ب الى ج كنسبة د الى ق ، فاذا رأى الكاتب قويا يظلم ضعيفاً فكّر في صورة الصقر المنقض على العصفور .

واتفاق الشيئين في العاطفة التي يولدانها يدعو الى ارتباطهما بالرغم من اختلاف صفاتهما ، فقد يذكرني امر بامر اذا ولد كل منهما فيّ نفس الالم او نفس اللـذة . ان هذا التداعي ضروري للفنان ، وهو مصدر كثير من المجازات الادبية كقولك رأي ثاقب ، وحنان فياض ، وصوت ضئيل ، وجناح العفو ، واحضان الكرى ، وكان (فلوبر) يقول عن رواية (سالامبو) انها ارجوانية اللون ، وعن رواية (مدام بوفاري) انه اراد ان يصف فيها حياة شبيهة بحياة بنات وردان[1] عفنة اللون . وبينما كان (ماسنه) يتعشى ذات ليلة عند احد اصحابه قدم له نبيذاً يونانياً فقال « هل يذكرك هذا النبيذ بشيء ؟ اما انا فاسمع ما يقول لي » . ثم اخذ ينشد صوتاً شرقياً .

٣ — قانون التضاد . — الاحوال المتضادة يدعو بعضها بعضاً . مثال ذلك ان الابيض يذكرنا بالاسود ، والارنب بالسلحفاة ، والميلاد بالموت ، والنور بالظلمة ، والعلم بالجهل الخ ... وقد اعتدنا في اللغة ان نجمع هذه المتضادات ، لان المعاني تتميز باضدادها .

٤ . — مذهب التداعي

ASSOCIATIONNISME

زعم فلاسفة التداعي (هيوم ، توماس ، براون ، جيمس ميل ، ستوارت ميل ، الكسندر بين ، سبنسر) انه يمكن ارجاع قوانين آرسطو الثلاثة الى قانون واحد هو قانون الاقتران ، وان هذا القانون بالنسبة الى احوال النفس كقانون الجاذبية العامة بالنسبة الى العالم المادي . وان وظائف العقل من كسب وحفظ وانضاج تنحل كلها الى تداعي افكار .

---

(1) Cloportes

فالادراك تداعي افكار لانه يتألف من اجتماع الاحساس والصورة ؛ والمتخيلة تداعي افكار لانها تجمع الاخيلة السمعية الى الاخيلة البصرية وغيرهـا فتركبها وتبدع منها مفاهيم علمية وآثاراً فنية . والحكم تداعي افكار لانه يضم المحمول الى الموضوع . ولنبين الان طريقة التداعية .

١ — ارجاع التضاد الى المشابهة او الى الاقتران . — كان آرسطو يقول : الضدان من جنس واحد ، ولذلك كان من السهل ارجاع التضاد الى الاقتران اوالى المشابهة . ان الابيض ليس ضد المر ، بل هو ضد اللون الاسود فهما متشابهان اذن باللونية . ثم ان بين الضدين مماثلة وتناظراً بالنسبة الى الحد المتوسط . فهما اذن طرفان ، والطرفان كما قال آرسطو يلتقيان . فاذا كان بين الضدين مشابهة امكن ارجاع قانون التضاد الى قانون المشابهة .

ثم انه يمكن ارجاع التضاد الى الاقتران مباشرة ، وذلك ان الذهن قد تعود الجمع بين هذه المتضادات لاقترانها في كلام الناس فاقترن الابيض بالاسود ، والكبير بالصغير ، والقوي بالضعيف ، والحياة بالموت ، واللذة بالالم . الخ . فاذا ذكر احد الضدين تبعه الاخر من الوراء .

٢ — ارجاع المشابهة الى الاقتران . — المشابهة عند فلاسفة التداعي ناشئة عن اتفاق في امر واختلاف في آخر ، ولولا هذا الاختلاف لانقلبت المشابهة الى وحدة . لنفرض ان معنى س قد احضر الى ذهني معنى ع المشابه له . ان المشابهة بين س و ع تنحل الى اتفاق واختلاف فاذا كانت س مركبة من ب ، ح ، د ، ق كانت ع مركبة من ب ، ك ، ل ، م فهما اذن متفقان في امر ومختلفان في آخر . ان ب هو العنصر المشترك وهو مقترن في كل من الجملتين بعناصر مختلفة . فاذا رأيت س تذكرت ع لاقتران ب في س بـ (ح ، د ، ق) وفي ع بـ (ك ، ل ، م) . اذن يوجد في كل تداع بالمشابهة تداع بالاقتران .

ينتج مما تقدم ان للتداعي قانوناً واحداً هو قانون الاقتران ، وقد زعم التداعيون

انه يمكن ايضاح هذا القانون بناموس العادة ، لان الاثر الذي يتركه الاقتران في النفس يثبت بالتكرار ، فليس تداعي الافكار اذن الا حادثة تكرار خاضعة لقانون العادة .

مناقشة المراجعة . — لا غبار على ارجاع التداعي بالتضاد الى التداعي بالمشابهة او بالاقتران ، اما ارجاع المشابهة الى الاقتران فيرد عليه :

١— ان المشابهة بين شيئين ليست ناشئة عن اتفاق في امر واختلاف في آخر . ان تشابه وجهين مثلاً ليس ناشئاً عن اتفاقهما في انف واحد واختلافهما في الاجزاء الأخرى ، لان هناك انفين لا انف واحد . قال هوفدينغ « يوجد تشابه بين البرتقالي والاصفر ، ولكن لا يمكن تقسيم البرتقالي الى اجزاء يشاركه الاصفر في بعضها ويبقى القسم الاخر خاصاً به [1] » . ان هذا الاعتراض ضعيف ، لانه مبني على المشابهة الخارجية لا على المشابهة الذهنية . ان المتأخرين من فلاسفة التداعي لا يتكلمون عن مشابهة الأشياء بل عن مشابهة صورها المرتسمة في النفس . ويظنون انه يمكن ارجاع هذه المشابهة الذهنية الى الاقتران الذهني .

٢— اذا كانت س تقبل الانقسام الى (ب ، ح ، د ، ق) وكان في وسعها استحضار حالة مشابهة لها مثل ع ، كانت هذه الحالة الثانية عارية من كل جزء من اجزاء س . فاذا فرضنا ان ع تقبل الانقسام الى (ب ، ك ، ل ، م) وكان ب هو العنصر المشترك امكن ارجاع المشابهة الى الاقتران ، ان الامر على خلاف ذلك لأن ب الموجود في س هو غير ب الموجود في ع ، الاول احساس او ادراك والثاني ذكري ، فهو اذن بَ لا ب نعم ان بَ تستدعي ك ، ل ، م بالاقتران ولكن هذا الاقتران لا يتم الا اذا انتقلنا من ب الى بَ بالمشابهة .

٣— اذا كانت هناك جملة من الحدود ، مثل (ا ، ب ، ج ، د)

---

(١) هوفدينغ علم النفس . ص . ٢٠٥ من الترجمة الفرنسية .

وكان تشابهها متناقصاً ، على ان تكون (ج) مشابهة لـ (ا) اكثر من (د) واقل من (ب) ، فان هذه المشابهة لا يمكن ان تنحل الى وحدة واختلاف كما زعم التداعيون . فاذا كان س هو المشترك امكن انقسام (ا) الى س + اَ و (ب) الى س + بَ و (ج) الى س + جَ و (د) الى س + دَ . ولكن اَ ، بَ ، جَ ، تؤلف ايضاً جملة من الحدود المتشابهة تشابهاً متناقصاً ، لان سبب تشابهها المتناقص ليس ناشئاً عن وجود (س) فيها . وهي تنحل ايضاً الى وحدة واختلاف واذا كان ع هو المشترك امكن انقسام هذه الجملة هكذا : اَ = ع + اً ، بَ = ع + بً ، الخ . . . ويتسلسل هذا الانقسام الى اللانهاية (١) ، ان الفكر لا يعلق حكمه في المشابهة على نتائج هذا الحساب غير المتناهي ، بل يشعر بالمشابهة مباشرة من غير ان يبحث عن هذا العنصر المشترك الذي يصعب تحديده عملياً .

ان هذين الاعتراضين الاخيرين لا يقطعان مظان الاشتباه ولا تزال مسألة ارجاع المشابهة الى الاقتران من المسائل الخلافية الا اننا نظن ان مسلمات الشعور المباشرة تقضي باثبات الاقتران والمشابهة معاً .

ان القائلين بارجاع المشابهة الى الاقتران يوسعون نطاق التداعي ويبينون انه ليس حادثة آلية فقط وان آليته ليست آلية توازن ساكن بل هي آلية توازن متحرك ، تربط الحادثة الحاضرة بعوامل نفسية مختلفة كالعوامل الانفعالية والحركية والعوامل اللاشعورية . فليس ارتباط المعاني بعضها ببعض ارتباطاً بسيطاً كالعلاقة الآلية الموجودة بين قوتين بل ان الحياة النفسية مركبة تجري حوادثها في سطوح مختلفة بعضها عميق وبعضها ظاهر .

ثم ان اكثر فلاسفة التداعي لم يرجعوا المشابهة الى الاقتران الا ليعللوا افاعيل العقل كلها بقانون واحد . قال (استوارت ميل) : ان التداعي بالنسبة الى علم النفس

(١) راجع روستان علم النفس ، ص - ٢٨٧ - (نقلا عن محاضرة لهنري برغسون)

كقانون الجاذبية العامة بالنسبة الى علم الفلك (A. Comte et le positivisme p . 33) ، ان هذا القول يجعل قانون تداعي الافكار آليًا وسنبين اثناء البحث في الحكم والتجريد والتعميم والقياس ان هذه الافعال العقلية لا تنحل الى تداعي الافكار

ان فلاسفة التداعي ينكرون فاعلية النفس ويزعمون ان الارتباط بين الاحوال النفسية ناشئ عن اقترانها في الماضي وعلى ذلك فالحالة المؤثرة لا تبدع الحالة المتأثرة بل توقظها من نومها . وهذا خطأ لان الحالة المؤثرة لم تكن مقارنة في الماضي للحالة المتأثرة وكيف تكون مقارنة لها وهي حالة جديدة حاضرة تريد ان تتم ذاتها بالاحوال السابقة ؟ هب انك فتحت مقدمة ابن خلدون لتطلع على آرائه في التطور الاجتماعي وما بقي منها حتى الآن فجاءت الى خاطرك ذكرى (دور كهايم) ، ان اسم دور كهايم لم يقترن في ماضيك بابن خلدون . ولكنك تستحضره لمناسبته لمشاغلك الحاضرة وموافقته لاهتمامك وسيتبين لك ذلك عند البحث في قانون الاهتمام

٥ – التداعي المنطقي

زعم (دوغالد ستورات) ان القوانين التي ذكرها ارسطو لا تشتمل على جميع انواع التداعي ، فقسم التداعي الى نوعين : منطقي وعرضي . اما التداعي المنطقي فهو الذي يستند الى علاقات ذاتية بين المعاني او بين الاشياء كارتباط المبدأ بالنتيجة والعلة بالمعلول والواسطة بالغاية والجنس بالنوع والجوهر بالعرض . واما التداعي العرضي فهو الذي يتولد من التقاء عرضي في الزمان والمكان كالتداعي بالاقتران والمشابهة والتضاد .

ولكن العلماء قد اثبتوا اليوم انه لا صحة للتداعي المنطقي لانه قد يوجد بين شيئين علاقة حقيقة من غير ان يقترنا في الذهن . مثال ذلك ان رؤية المد لا تنقل الجاهل الى معنى القمر لانه لم يقرن من قبل بين هذين الامرين . فارتباط معنى المد بمعنى القمر ناشئ اذن عن سبب اقتراني . نعم ان العلم لم يجمع بين هذين الامرين الا لان بينها علاقة طبيعية ورابطة منطقية ولكن هذه الروابط المنطقية ضرورية للعلم لا للتداعي . لان التداعي قد يحدث عن اقتران شيئين ليس بينها علاقة منطقية .

٦٠ـ قيمة قوانين التداعي

اننا نستطيع ان نعلل خطور ذكرى الجزار بالبال بعد ذكرى نابوليون بقانون الاقتران . ولكن هذا التعليل ينطبق ايضاً على نابوليون و كبلر ووترلو وجوزفين والف شيء آخر فلماذا فكرت في الجزار وحده ولم افكر في غيره من الاشياء المقارنة لذكرى نابوليون . ان الذكرى المؤثرة لم تستحضر جميع الذكريات المقارنة لها بل اصطفت من بينها واحدة . فلماذا و كيف حصل هذا الاصطفاء . ان قانون الاقتران وحده لا يوضح هذه المسألة . ثم ان قانون المشابهة لا يقطع مظان الاشتباه ، لانه مبهم والاحوال المتشابهة كثيرة : ان الحالة المؤثرة مشابهة لكثير من الاحوال النفسية فلماذا انتخبت حالة واحدة من هذه الحالات المتشابهة ؟

قال هنري برغسون (١) : ان بين سائر الموجودات مشابهة واقترانا فالشمس تشبه ذرة الرمل والحيوان يشبه الجماد . اننا نستطيع دائما ان نجمع الاشياء المتباينة في جنس من الاجناس العالية ، والمجانسة نوع من انواع المشابهة . ثم ان الاقتران موجود بين سائر الاحوال النفسية لان الحالة المتأثرة اما ان تكون مقارنة للحالة المؤثرة مباشرة واما ان تكون مقارنة لحالة اخرى مشابهة للحالة المؤثرة . فالاقتران اذن موجود بين سائر الاحوال النفسية لانك تستطيع في كل وقت ان تجد حالة مشابهة للحالة المؤثرة ومقارنة للحالة المتأثرة .

ينتج مما تقدم ان قانوني الاقتران والتشابه لا يصلحان لايضاح سائر احوال التداعي ، لذلك فكر توماس براون (١٧٧٨ — ١٨٢٠) في قوانين فرعية للتداعي الحقها بقانوني المشابهة والاقتران . واليك بعض هذه القوانين :

١ — قانون الترداد . — كلما كان تردد الذكريات الى ساحة الشعور اكثر ، كان استحضارها اسهل . ان هذا القانون مماثل لقانون التكرار في العادة

(1) H . - Bergson , Matière et Mémoire ,178 - 179

٢ – قانون الاكتساب القريب . – ان رجوع الذكرى الحديثة الى ساحة الشعور اسهل من رجوع الذكرى القديمة . اذا قرأت كتاب الحيوان ثم سمعت بعد قليل اسم الجاحظ ايقظ هذا الاسم في ذهني ذكرى كتاب الحيوان لا ذكرى كتاب البخلاء الذي قرأته في العام الماضي .

٣ – قانون الشدة . – كلما كان تأثير الحادث في نفوسنا اقوى ، كان الى الخطورة اميل . مثال ذلك ان مشاهدة ساحة الاعدام تؤثر في النفس تأثيرا قويا فلا تذكر بعدها حادثة قتل او موت او حكم الا ويعود ذلك المشهد الى نفسك . ومن جلس على كرسي طبيب الاسنان لا يذكر الاسنان او طبيب الاسنان الا وتعود صورة غرفة الطبيب الى نفسه .

٤ – قانون المدة . – كلما كان زمن الاقتران اطول ، كان الى التداعي اقرب .

٥ : قانون التباين – اذا سمعت صوتاً من احد المغنين تذكرت ذلك المغني ولكنك اذا سمعت الصوت من عدة موسيقيين اختلط عليك الامر في تذكر احدهم دون الآخر .

ان هذه القوانين الفرعية مفيدة ولكنها لا توضح ارتباط الفكرة المؤثرة بالفكرة المتأثرة ارتباطاً آلياً وفي وسعنا ان نتصور قوانين كثيرة من هذا النوع من غير ان نحصي جميع المتحولات . ثم ان اشتراك هذه العوامل لا يبين لنا كيف ترجح النفس حالة على اخرى فقد يكون الاقتران بين حالتين قصير المدة ويكون مع ذلك قوي التأثير . وقد يكون قليل التأثير طويل المدة فاي نوع من هذين الاقترانين ترجح على الآخر وقد تكون الذكرى حديثة ويكون اقترانها بالحالة المؤثرة قصيراً ، فهل تتغلب هذه الذكرى على اخرى قديمة طويلة الاقتران بالحالة المؤثرة . فانت ترى ان قوانين (براون) لا تكفي لتعليل الاصطفاء تعليلاً علمياً ميكانيكياً . لان الاصطفاء خاضع لمتحولات كثيرة قد يصعب جمعها في مثل

هذه القوانين . وهذه المتحولات تابعة لرغبات النفس ونزعاتها وميولها ، حتى لقد بين العلماء ان للعامل الانفعالي تأثيراً قوياً في التداعي ، وبينوا ايضاً ان لمشاغل الفكر اثراً في اتجاه النفس الى بعض المعاني دون بعضها وجمعوا ذلك كله في قانون الاهتمام .

٠٧ - قانون الاهتمام

ان اختلاف خطور الذكريات بين حالة واخرى تابع لقانون الاهتمام وهو الباعث على الاصطفاء : لا نصطفي حالة ولا نرجح على غيرها من الحالات الممكنة الا اذا كانت متناسبة مع الاهتمام الحاضر . وهذا القانون يدل على تأثير الانتباه وفاعلية النفس في التداعي . ان للاهتمام تأثيرا في الحياة العفوية وفي حياة التفكير والتأمل

١ً — تأثير الاهتمام في التفكير العفوي . — ان عوامل الاهتمام ثلاثة وهي :

١ً ـ الشدة ، ٢ً ـ الميول الغريزية والكسبية ٣ً ـ مشاغل الشعور الحاضرة

١ً ـ الشدة . ـ ان ذكريات الشباب اقوى تأثيرا في النفس من ذكريات الشيخوخة . والجندي لا يذكر من ايام حياته الا مواقف الحرب . ثم ان الذكريات الحديثة اقوى في الغالب من الذكريات القديمة ، وقد بينا ذلك عند الكلام عن القوانين الفرعية التي ذكرها (براون) .

٢ً ـ النزعات الغريزية والميول الكسبية . ـ اذا ذكرت الجبال والوديان امام العطشان فكر في ينابيع المياه واذا ذكرت في الحر فكر الناس في ظلال الاشجار ورطوبة الهواء . ان الطفل لا يفكر الا فيما يميل اليه من الالعاب والفنان لا يفكر الا في صور الجمال . وعلى ذلك فالتداعي يختلف بحسب ميول الافراد ونزعاتهم .

٣ — المشاغل الحاضرة . — اننا لا نفكر اثناء القراءة الا في معنى العبارة ، ولا ندرك من معاني الالفاظ الا ما يناسب سياق الكلام . فاذا فكرنا في معنى

العبارة ادركنا من اللفظ معنى خاصاً موافقاً لمشاغل الفكر الحاضرة، واهملنا معانيه الاخرى. مثال آخر: اذا فتحت كتاباً من كتب افلاطون لاطلع على بعض نظرياته. استحضرت هذه الحالة الفكرية التي أنا فيها جملة من المعاني والصور المتممة لتفكيري الحاضر، واذا اردت مثلاً ان اطلع على اسلوب افلاطون فكرت في امور اخرى غير هذه. فالصور التي تخطر في النفس تختلف بحسب الحالة الفكرية.

ومن العوامل المؤثرة في الاهتمام العناصر اللاشعورية الخفية؛ لانها كثيراً ما توقظ الصور وتبعثها الى ساحة الشعور قال هوفدينغ: «بينما كنت انتزه ذات يوم فوجئت بذكرى منظر من مناظر جبال سويسرا فلما تأملت هذه الصورة النفسية علمت انها رجعت الى نفسي بتأثير ما رأيته اذ ذاك من الغيوم المتلبدة في الافق». وقد بينا في مبحث اللاشعور ان هناك حدوداً متوسطة خفية تجعل الفكر ينتقل من الفكرة المؤثرة الى الفكرة المتأثرة. وقد اعترض بعض علماء النفس المتأخرين على وجود هذه الحدود المتوسطة وقال ان الاحوال النفسية ليست متتابعة على هذه الصورة البسيطة، بل ان هناك خطوطاً كثيرة للتداعي تجري في سطوح مختلفة، وهذا ما يدعو الى تبدل الاهتمام واختلافه وهو على الغالب متمم لقانون الجمع الذي سبق ذكره، او هو صورة ثانية له.

اثر الاهتمام في التفكير والتأمل. — يخضع تداعي الافكار في حياة التأمل للانتباه الارادي. لأن الصور النفسية العفوية لاتتبع نظاماً مطرداً بل يتسلسل بعضها وراء بعض من غير هدف ثابت، فاذا سيرها الانتباه الارادي اتبعت غاية معينة واعانت النفس على التفكير. فالتداعي يبعث المعاني، والفكر يتصرف فيها وينظمها. مثال ذلك انك اذا اردت تذكر اسم، هيأ لك التداعي سلسلة من الاسماء المبهمة، فتنتخب نفسك منها اسماً صالحاً ثم تهمل

الاسماء الأخرى . كأن الحياة العاقلة مركبة من أمثلة يلقيها العقل على تداعي الافكار . فلاتحيي الذاكرة ماحفظت من الصور الا لينتخب العقل منها ما يحتاج اليه . وليس ادل على فاعلية الذهن من هذا الانتخاب الارادي الذي يميز الانسان من الحيوان. ان الارادة لاتنطبق على العقل الا عند البحث الفكري ، اما في حالة الاحلام او تشتت الافكار فان سلاسل المعاني لاتخضع لحاكم العقل .

٨ – تأثير تداعي الأفكار

ان لتداعي الافكار تأثيراً في الحس والتفكير والارادة :

١ ـ تأثير تداعي الافكار في الحس . — ان لتداعي الافكار تأثيراً في العواطف ، مثال ذلك ان الانسان قد يحب بعض الاشياء او يبغضها لمجرد مشابهتها لما يحب ويكره وكثيراً مايكون السبب في ميلنا الى بعض الاشخاص مشابهتهم لمن نحب . اذن فالتشابه يؤثر في العواطف

٢ ـ تأثير تداعي الافكار في الحياة العاقلة . — كثيراً ماتتولد الآراء العامة والاحكام الشخصية والاوهام من تداعي الافكار ، مثال ذلك : اذا اجتمع ثلاثة عشر شخصاً على مائدة ثم مات واحد منهم ظنوا ان سبب موته ناشئ عن عددهم ، واذا سافر احدهم يوم الاربعاء ثم اصيب بمكروه ظن ان ذلك اليوم هو السبب في شقائه

تأثير تداعي الافكار في الارادة . — تؤدي العادة والتجربة الى ربط بعض العواطف والافكار ببعض الاشارات والالفاظ ، فاذا وجهت تلك العواطف الى النفس ايقظت الاشارات او الالفاظ الدالة عليها . والمرء يدرك احوال بني جنسه بما يراه من ظواهر فاعليتهم ويقدر وراء كل عمل من اعمالهم حالة نفسية مطابقة له .

٩ – النتيجة

ينتج مما تقدم ان تداعي الافكار فاعلية نفسية ملازمة للحياة الحرة . ان الثبات

لا ينتقل من محل إلى آخر طلباً لغذائه ، بل هو ساكن يجد غذاءه بالقرب منه . إن سكونه يغنيه عن إحياء الماضي . على خلاف الحيوان الذي يتحرك ويصادف في حركته أموراً جديدة لاعهد له بها من قبل . فيحتاج إلى المقايسة بين الاحوال الجديدة والاحوال القديمة . ويقتصر في مقايسته هذه على تشابه الاحوال دون وحدتها . فقد ذكر العلماء أن ردود الفعل عند الحيوان محدودة وأن الاحوال التي يصادفها غير محدودة . فهو اذن يكتفي بالمشابهة البسيطة دون الوحدة العميقة . إن الطير تجتنب الدودة الفاسدة الطعم مهما كان شكلها ومهما اختلف طولها ، فاذا وجدت في الدودة احمراراً استدلت منه على فساد طعمها وأهملت جميع الصفات الاخرى . فهي اذن قد اكتفت بالتشابه البسيط ولم تتعمق في شرائط المقايسة .

ان تداعي الافكار عند الحيوان آلة تخدم الغريزة أما في الانسان فهو آلة خاضعة للشخصية والخلق والميول والنزعات . فاذا كانت مطالب الانسان عملية كان تداعي الافكار عنده شبيها بتداعي الحيوان من حيث الحركات التي يستلزمها ، وإذا كانت مطالبه اعلى من مطالب الحيوان ، واسمى مما تقتضيه شرائط الحياة الطبيعية استطاع ان ينتخب من بين صور الشعور المختلفة صورة مطابقة لاستعداداته الفكرية ومشاغله العقلية . لذلك قيل إن تداعي الافكار هو وظيفة آلية مقيدة بحدود غريزة حفظ البقاء والشخصية .

(١) المصادر

(1) مراجعة كتب دوماس (Dumas) وهوفدينغ (Höffding) وسبنسر وجيمس وتيتشنر و (وارن) و (دواشوفر Dwelshauvers)

(2) **Brochard**. de la loi de Similarité dans l'association des idées (Revue. philos . 1880).

(3) **Claparède,** L'association des idées.

(4) **Janet et Séailles,** Histoire de la philosophie.

(5) **Louis Ferri,** La psychologie de l'association depuis Hobbes.
(6) **Poulhan,** L'activité mentale et les éléments de l'esprit.
(7) **Dr. P. Sollier,** Essai critique et théorique sur l'association en psychologie [Alcan 1904].

(٢) تمارين ومناقشات شفاهية

(١) اكتب أول كلمة تقع عليها عينك في كتاب ما ، ثم اكتب أول فكرة توحي اليك بها هـذه الكلمة ، ثم الفكرة التي تتلوها ، وتابع عملك هـذا حتى الفكرة الخامسة عشرة ، وانظر إلى هذه الفكر هل تحقق القوانين المذكورة في هذا الفصل .

(٢) التداعي المنطقي

(٣) المشابهة والاقتران

(٤) تاريخ فلسفة التداعي

(٣) الانشاء الفلسفي

(١) ما هو تداعي الأفكار ، وظيفته في تكوين المعرفة ؟ (بوردو — ١٩٢٨)

(٢) هل يوجد انواع مختلفة لتداعي الافكار ؟ (اكس — ١٩٢٨)

(٣) هل تداعي الافكار حادثة آلية محضة ؟

(٤) ما هي قيمة نظرية التداعي ؟



التخيل

التخيل بحسب اصطلاح الفلاسفة معان كثيرة فبعضهم (ديكارت) جعله قوة مصورة تعيد ما في الخيال من الصور وتمثله تمثيلا محسوساً . وبعضهم جعله قوة مبدعة تركب الصور وتؤلف المعاني الجديدة وتخترع . وبعضهم جعله قوة وهمية كاذبة تنشأ عنها الاوهام والاحلام . حتى لقد وصف تلاميذ ديكارت هذه القوة بقولهم انها « مجنونة المنزل » و « وباعثة على الخطأ والرذيلة » أما فلاسفة العصر الحاضر فيجدون التخيل ضرورياً للانسان لانه يخفف آلامه ويحبب اليه الحياة ويكشف له عن اسرار الكون . إن اختلاف معاني التخيل جعل احد الفلاسفة المعاصرين يقول ان هذه الكلمة الضرورية للغة العامة يجب أن تزول من قاموس علم النفس لكثرة معانيها[1] وانه يمكن استبدالها بكلمات اوضح منها كالمصورة والابداع والاحلام . على أنه لا غنى لنا عن هذا الاصطلاح لان في كل من المصورة (التخيل التمثيلي) والابداع والاحلام شيئاً من التخيل . ولنبحث الآن في كل من هذه الاقسام الثلاثة: أي في التخيل التمثيلي والتخيل المبدع والاحلام .

التخيل المبدع

Creative Imag.

Reproductive imagination

١ – التخيل التمثيلي والتخيل المبدع : الحقيقة والخيال

التخيل التمثيلي هو ذاكرة بدون عرفان ، أو هو كما قيل رجوع الصور النفسية إلى ساحة الشعور . ونحن نعلم أن الصورة هي بقاء الاحساس في الشعور بعد غياب المؤثر . أو هي ذكرى الاحساس . وقد ذكرنا ذلك في مبحث الصور النفسية .

---

(١) غوبلو (Goblot) المفردات الفلسفية . مادة التخيل . الخيال بحسب الاصطلاح غير التخيل (ابن سينا)

فاذا استرجع الانسان صورة جبل أو نهر ولم يعرف أي جبل يرى ولأي نهر يتصور كان تخيله تمثيليا (Imagination reproductrice) . لان الخيال يعيد ما حفظته النفس وبقي فيها بعد غياب المحسوسات . فهو إذن شبيه بالذاكرة الا أنه كما قلنا ذاكرة بدون عرفان . إن هذا الخيال التمثيلي يقتصر كما ترى على استرجاع الصور المحفوظة في النفس . أما التخيل المبدع فيركب هذه الصور ويخرج منها نماذج جديدة . انظر إلى المصور ، انه يرسم بريشته صورة خيالية يراها في اعماق نفسه فهو لم يسترجع صورة بسيطة محفوظة في نفسه فقط بل ركب بعض ما في هذه الصور البسيطة إلى بعض فالف منها صورة جديدة

إلا أن هذا الفارق بين التخيل التمثيلي والتخيل المبدع ليس مطلقاً ، لان الخيال التمثيلي لا يسترجع الصور النفسية كما هي بل يبدلها فيمحو بعض عناصرها ويضم اليها بعض العناصر الجديدة . وقد بينا ذلك عند البحث في الشعور وخطور الذكريات . فالذكريات ليست صوراً مطابقة للماضي بل هي في الغالب مركبة من الماضي والحاضر معاً ، لان النفس تنشئها انشاء ، والادراك ليس بسيطاً بحيث يحدث في النفس خيالا مطابقاً للشيء المدرك فقط . بل هو انشاء صورة مركبة من عناصر نفسية متحولة . فالصورة ليست اذن خيالا ثابتا بل هي حقيقة متبدلة ، حتى لقد قال المسيو (لوروا) : الادراك والتذكر كل منهما إختراع .

وعكس ذلك صحيح أيضا . أي إن التخيل المبدع لا يبدع الصور من العدم بل يستمد عناصرها من الواقع . فالخيال اذن منسوج من الحقيقة . وقد فرقوا في الابداع بين الصورة والمادة . فقالوا إن التخيل لا يبدع مادة جديدة بل يقتصر على جمع بعض الصور إلى بعض فيحلل ويركب ويصغر ويكبر . فهو يبدع صورة جديدة إلا أن مواد عمله مقتبسة كلها من الواقع . فالصورة وحدها إذن جديدة والتخيل مبدع بمعنى أنه يجمع العناصر بعضها إلى بعض فيؤلف منها مركبات جديدة .

فكل ابداع هو في الحقيقة تركيب .

واذا قيل إن العقل لايقتصر في الابداع على جمع الصور وانه انما يجمع هذه الصور الى المعاني المجردة والاحوال الانفعالية والنزعات والاهواء ، قلنا مهما كان نوع التركيب ، ومهما كانت حالة العناصر فان الابداع ينتهي دائماً الى الصور . قال احد العلماء المعاصرين ما خلاصته : « المخترع شاعر حدسي . قد يقال ان هناك عقولاً منطقية ، جدلية لاتتقدم إلا بالقياس والخطاب — سيراً على طريقة (فوبان) الذي كان لا يهجم على حصن قوي إلا بعد ان يعد للامر عدته — غير ان الامر على خلاف ذلك ، لان هذه العقول حدسية ابضاً . فهي تجمع ثنايا الطرائق واصول المنطق واحكام العقل وصور القياس بعضها الى بعض بدلا من ان تجمع الالوان والأصوات والاوزان والاستعارات الحسية ، والأوضاع المشخصة » . ومهما كان الاختراع في أوله بعيداً عن الصورة فهو دائماً يقلب المثال المجرد إلى صورة محسوسة تدل عليه وتحييه وتخرجه من أعماق اللاشعور الى الحياة الظاهرة الملموسة .

هل تستطيع النفس ان تبدع الصور ؟ ان اكثر علماء النفس يقولون مع لوك إن النفس عاجزة بنفسها عن ابداع ابة فكرة بسيطة . فكل صورة هي اذن نسخة ، ولاتصور الا بالاحساس . ان الاكمه لايستطيع تصور الالوان ، والاصم لايستطيع أن يبدع الالحان . فالتخيل ليس مبدعاً من حيث هو موجد ، بل هو مبدع من حيث هو مركب .

الا ان الفكر يجمع كما قلنا في هذا التركيب عناصر مختلفة فهو يجمع الصور المشخصة الى الفكر المجردة ، والنزعات والاهواء . ولعله لا يعجز عن إبداع بعض الفكر ، اما الصور فلايتناولها الا عن طريق الاحساس ، واذا تمثلها امكنه ان يمزجها بعضها يبعض ويحصل بهذه الممازجة على صور جديدة . ثم ان الاكمه لا يستطيع تخيل الالوان ، ولكن البصير يستطيع ان يتخيل الواناً متوسطة مركبة من الالوان البسيطة فيتصور لوناً بنفسجياً اكثر احمراراً من البنفسجي الطبيعي . قد يقال

ان الطبيعة اغنى من الفن ، وان اختراعات المصورين ليست الا تقليداً لما في الطبيعة من الصور المختلفة وان في غروب الشمس من الالوان ما لا يستطيع أعظم المصورين أن يأتي بمثله . هذا صحيح ، لان الالوان الطبيعية اكثر تنوعاً من الالوان الفنية . الا ان اصوات الطبيعة افقر من اصوات الفن ، وهي في الغالب على نمط واحد . كحفيف الاغصان وتغريد الطير ، وخرير الماء ، ونقيق الضفادع . ان آلات الفن ليست من هبات الطبيعة بل هي من اختراع الانسان . نعم إن الانسان لم يتصور بوضوح لحن العود قبل اختراعه له ولكن العود لم يتكامل الا بعد ان انتقل الانسان به من صوت الى آخر وتخيل في كل دور من ادوار انتقاله صوتاً احسن وقعاً واعمق تأثيراً من الاصوات المألوفة ، ففي كل درجة من درجات هذا التكامل قد تقدم الخيال وأبدع صورة جديدة لاعهد للفن بها من قبل .

٢ - عوامل الاختراع

ان الاختراع خاضع لعوامل حيوية وعوامل اجتماعية وعوامل نفسية . ولنبحث الآن في كل قسم منها على حدته :

١) العوامل الحيوية

ان الاختراع خاضع كغيره من أفاعيل النفس الى عوامل حيوية . إلا ان هذه العوامل الحيوية لا تزال غامضة . فبينما تجد بعض المخترعين والفنانين ضعفاء الاجسام مصابين بالنقائص الجسدية ، تجد بعضهم الآخر معتدل الجسم ، متناسب التركيب . وبينما تجد الابداع عند بعضهم ناتجاً عن تأثيرات عضوية شاذة تجده عند الآخرين ملازماً لتوازن عضوي تام ، وتناسب خلقي صحيح .

على ان قسماً من علماء النفس لم يبالوا بغموض هذه الشرائط العضوية ، بل زعموا ان للوراثة والعرق تأثيراً في العبقرية ، واستدلوا على ذلك بوجود أسر من الفنانين

والعلماء تنتقل مواهبهم العقلية والفنية من الاجداد الى الاحفاد . الا انه من الصعب ان نفرق في هذه الامثلة تاثيرات المحيط الاجتماعي والتربية عن تأثيرات الوراثة والمزاج والعرق ، قال هوفدينغ : « ان الاستعدادات التي تنتقل بالوراثة هي الاستعدادات الاولية البسيطة » (علم النفس ص — ٤٤٤) كبعض الاستعدادات الحسية ، وبعض صور التهيج ، لان هذه الاستعدادات ملازمة لشرائط عضوية معينة . وهذا يدل على ان بعض شرائط العبقرية وراثي ، اما العبقرية نفسها فتحتاج إلى تنشئة وتثقيف وكسب [1] .

ان اكثر الذين كتبوا عن العبقرية لم يتقيدوا بشرائط العلم في مباحثهم ، فقد بحثوا عن تشريح أجساد العبقريين وتركيبها وبينوا علاقة العبقرية بالامراض العصبية ولكن مباحثهم لم توصلهم في الغالب الى نتائج صحيحة . وغاية ما يمكن استنتاجه من هذه المباحث ان الاختراع ملازم لشدة الفاعلية الغذائية في المراكز الحسية المحركة وانه كما قالوا ناشئ عن فاعلية المراكز المستقلة التي تربط خليات المجموع العصبي بعضها ببعض ، فيصرف الدماغ عند ذلك طاقة لاتجد لها عملاً في الحوادث الناشئة عن المؤثرات الخارجية . ان لهذه الفاعلية الشديدة تأثيراً في الجسد وقد يتولد منها حركات بين « ريبو » أنها ذات علاقة بالتخيل .

وقد بين العلماء ايضاً ان بعض انواع الحساسية ناتج عن المزاج حتى لقد استدلوا ايضاً على تأثير الفطرة في التخيل بظهور بعض الاستعدادات قبل اوانه ، وبكثرة الصور النفسية عند بعض الفنانين ووضوحها .

وقد اثبت العلماء ايضاً ان العبقرية مشابهة لبعض الأمراض النفسية الدورية

---

(١) ان في اسرة باش Bach مثلاً ٥٢ موسيقياً نبغ منهم ٩ . وفي المصورين اسر كثيرة منها اسرة بلليني (Bellini) واسرة (كاراش Carrache) . وفي العلماء ايضاً اسر برنولي وهرشل وجوسيو وداروين وغيرها .

(Cyclothymie) وقال (فره — Ch. Féré) : «ان افعال الخيال تستلزم شرطاً اولياً هو قابلية التأثر العصبي الخاصة المجاورة للمرض . ان هذه القابلية العصبية هي في الحقيقة علة كل الآلام التي يشعر بها اصحاب التخيل الشديد» . وقال تين : «ان اعاظم مصورينا وادبائنا هم اصحاب رؤى متعبون ومعتوهون» حتى لقد قال (مورو — دو رتور) ايضاً : ان العبقرية مرض عصبي . وفي الحق أن بعض الامراض النفسية الدورية يكون مصحوباً بالاعتماد على النفس وزيادة التهيج والانفعال وكثرة الصور النفسية . الا أن هذه الاحوال العصبية تختلف عن العبقرية الحقيقية ، لانها لا توجد الا حيث توجد الروح الانتقادية والارادة والانتخاب . نعم إن العبقرية تشبه المرض من حيث كثرة الصور النفسية التي تفيض فيها على العقل ، الا أن العبقري يستطيع أن يسير هذه الصور بارادته ويسيطر عليها وينظمها وينتخب منها ما يحب ، أما المريض فيدير معها وتستولي عليه وتساوره فلا تترك له مجالا للانتخاب .

٢) العوامل الاجتماعية

ان للهيئة الاجتماعية في صور الاختراع تأثيراً عظيماً ، لان المسائل التي يريد المخترع معالجتها لا تتولد الا في وسط اجتماعي بلغ درجة معينة من التطور الاقتصادي والفني والعلمي والفلسفي ، وسواء أكان الاختراع آلة او صورة فنية جديدة او نظرية فلسفية فان المخترع لا يبلغ غايته الا اذا تقيد بشرائط الصناعة أو صور الفن أو حالة الفلسفة في زمانه . وهذا ينطبق أيضاً على العلم حتى لقد قال (جاك بيكارد Jacques Picard) : ١ — لا يمكن حصول اكتشاف علمي او اختراع الا اذا كانت حالة العلم تسمح به ٢ — اذا سمحت حالة العلم تولد الاختراع حتماً بالضرورة . وكثيراً ما توصل العلماء إلى اكتشافات واحدة في زمان واحد . إن ليبنيز ونيوتون قد اخترعا حساب اللانهايات في زمان واحد من غير أن يكون لاحدهما صلة

بالآخر . والسبب في ذلك أن المسائل العلمية تبلغ من النمو درجة تتهيأ معها اسباب الاختراع فتؤدي هذه الاسباب إلى حصول الاكتشاف في زمان دون آخر .

ثم إن للهيئة الاجتماعية تأثيراً في عقل المخترع نفسه . إن الاستعدادات النفسية الاولية غامضة جداً ، الا انها تتكيف بحسب الشرائط الاجتماعية ، فاذا ورث الطفل من أبويه ميلا إلى الجمع تكيف هذا الميل كما قال (هوفدينغ) بحسب المحيط ، فقد يصبح الطفل بخيلا وقد يصبح عالماً بالنبات والحيوان يجمع أنواع النبات والصدف . واذا ورث من أبويه تخيلا شديداً هيأه هذا الاستعداد للشعر أو للتجارة والمالية ، وتختلف صورة عبقريته بحسب المحيط .

ولا تقتصر الهيئة الاجتماعية على دفع العلماء الى الاختراع بل انها تهيئ لهم الحلول التي يجب ان يتبعوها ، والنمط الذي يجب ان يسيروا عليه . فهي اذن تنظم الخيال . قال (لاكومب) ما خلاصته :

« ان الاختراع هو تنظيم اجتماعي للتخيل العفوي . وغرض هذا التنظيم يتلخص بأمرين أولهما أنه يقيد العقل بهدف اجتماعي ، فيفكر العالم في نفع الجماعة ويفكر الفنان في إثارة عواطفها وارضائها . وثانيهما انتقاد المازجات الجديدة التي ولدها التفكير العفوي ، وحذف ما لا يتفق منها مع الاهداف الاجتماعية » .

هل الاختراع نتيجة اجتماعية ؟ - زعم (تين) أن كل أثر فني انما ينتج عن تأثير العرق والبيئة والزمان . وليس غرضنا الآن ايضاح هذه النظرية او انتقادها . فلنقتصر اذن على بيان اثر البيئة الاجتماعية . قال تين : ان انتاجات الفكر البشري كانتاجات الطبيعة الحية ، لاتوضح الا بالبيئة ، انك لا تفهم اثراً فنياً أو فنانا او جملة من الفنانين الا اذا تصورت حالة الفكر العامة وصفات الاخلاق في زمانهم » وقد اخذ بنظرية (تين) هذه دوركهايم وأصحابه فزعموا أن الدين والاخلاق والعلم والفن هي آثار اجتماعية بالذات . وان كل تبدل في هذه الاوضاع انما ينشأ عن تأثير التبدلات الاجتماعية وقد أوضح دوركهايم على هذه الطريقة الاجتماعية تولد مقولات العقل وبين كيف أن فكرة الزمان والمكان والعلة والمعلول هي اجتماعية بالذات ، وأوضح تولد المثل العليا الاخلاقية من الوقائع الاجتماعية وفي الحق أن المثل العليا الجديدة قد تولدت في صدر المسيحية والاسلام وعصر النهضة والثورة الفرنسية والوقائع الاجتماعية الاخيرة

في القرن التاسع عشر والقرن العشرين . وما ينطبق على تولد المثل العليا الاخلاقية ينطبق أيضاً على تولد الاختراعات . إن العوامل التي تبعث على تولدها هي عوامل اجتماعية



— شكل ٤٥ —

الفنان الاول

عن حديقة الموزيوم — باريس

مناقشة . — قيل في الرد على هذه النظرية الاجتماعية إن الاختراع انما يكون ثورة على الاوضاع القديمة فتحاربه الهيئة الاجتماعية وترده . إن الجماعات الحديثة كالجماعات الابتدائية محافظة جداً ، تكره كل تجديد وتبديل . و كثيراً ما يؤدي

الاختراع إلى تبديل بعض العادات وتغيير بعض الاوضاع فيصعب على المعاصرين قبوله لعدم فهمهم له ويحصل على هذه الصورة نزاع بين الجديد والقديم قد يودي إلى اضطهاد المخترعين واخراجهم من المجتمع . فالهيئة الاجتماعية لا تهيء اذن اسباب الاختراع بل تعاكسها وتمنع حدوثها .

نقول في مناقشة هذا الرد إن المخترعين يستفيدون في اختراعهم من علوم زمانهم وطرائق الفن والصناعة التي انتقلت اليهم بواسطة الهيئة الاجتماعية وسنبين بعد قليل كيف تظهر آثار الهيئة الاجتماعية على المركبات التي لا يحللها الفكر ، فتبقى ضمن الاختراعات الجديدة . حتى لقد قال (ريبو) : « مهما كان الابداع فردياً فانه يحتوي دائما على قسم اجتماعي » فالهيئة الاجتماعية تؤثر اذن في الابداع وتكيف صورته الشخصية الظاهرة .

نعم إن الهيئة الاجتماعية قد تؤخر حدوث الاختراع وتعارضه . الا أن هناك نوعين للجماعات : الجماعات الاولية البسيطة، والجماعات الراقية المركبة المبنية على تقسيم العمل . فالحياة في الجماعات الاولى تكون في الغالب على نمط واحد وتكون صفات الافراد الشخصية مطابقة لما تقتضيه الجماعة من الصفات المشتركة فاذا خرج أحد الافراد على العادات المألوفة عد عمله هذا بدعة جديدة مخالفة لروح الجماعة فيتألب الجميع عليه ويناهضونه . أما في الجماعات المركبة المبنية على تقسيم العمل فان الحياة كثيرة الصور ، مختلفة الاوضاع فيها نزوع إلى الماضي ، وتطلع إلى المستقبل وفيها مجار متعددة الجهات فاذا خالف الفرد بعمله مجرى من هذه المجاري او كان الاختراع الجديد مخالفا لاحدى الصور القديمة المألوفة وجد في الاوضاع الاخرى لنفسه ملجأ .

إن عمل سقراط كان مخالفاً لنزعات المحافظين في زمانه ، إلا أنه كان كما قال د. ر كهايم — مطابقاً لروح المستقبل ، فليست الهيئة الاجتماعية بهذا المعنى مخالفة للابداع ، بل انها تعمل على توليده وتساعد على نموه .

٣) العوامل النفسية

العوامل النفسية كثيرة نذكر منها :

١ — العوامل الانفعالية . — إن للحياة الانفعالية تاثيرا قويا في الابداع لان

الانسان لا يثور على العادات القديمة ولا يتجرد من الصور والمركبات البالية إلا اذا تألم منها ورغب في الابتعاد عنها . فلولا رغبة الانسان في البقاء ، وحاجته الى الغذاء والمسكن ورغبته في الدفاع عن نفسه لما اخترع الادوات والآلات والاسلحة ، ولولا حاجته الى التوسع لما اخترع المعدات الحربية والصناعية والتجارية . ان كل حاجة أو نزعة أو رغبة باعثة على الابداع ، وقد قيل الحاجة أم الاختراع .

وقد بين ريبو علاقة الحياة الانفعالية بالاختراع ولخصها بالقانون الآتي : ١) ان جميع صور الاختراع مصحوبة بعناصر انفعالية . ٢) إن جميع الاستعدادات الانفعالية تؤثر في الاختراع .

ولنوضح الان قانون ريبو :

١ – إن جميع صور الاختراع مصحوبة بعناصر انفعالية

أول هذه العناصر الانفعالية الحاجة والميل وعدم الرضى عما نحن فيه ، والتألم من الامتلاء . ان المخترع يعاني ما تعانيه الحامل من آلام الولادة . وقد قيل إن الحاجة الى الابداع في نظام الحياة العقلية كالحاجة الى الولادة في نظام الحياة العضوية . تظهر هذه الحاجة اولاً في العاب الاطفال ، ثم في الاساطير ، ثم تظهر أخيراً في صور الفن ، وهي كلها تدل على ميل الانسان إلى استبدال عالم الحقيقة بعالم الخيال ، لانه يلهو به ويتمتع فيه باحلامه . فكأن هذا الميل الى تبديل الحقيقة غريزة اولية . نعم ان العبقرية مستندة الى الثقافة [1] ، ولكن ظهورها العفوي وانبثاقها الطبيعي يدلان على أن هناك غريزة حقيقية .

قلنا إن المخترع يعاني ما تعانيه الحامل من آلام الولادة . الا أنه عند ما يبلغ غايته ويوفق الى تحقيق ما كان يفكر فيه يشعر بلذة عظيمة لاتعادلها لذة . فالاحوال الانفعالية هي مادة الاختراع الفني والأدبي حتى إن بعض الشعراء الفاجعيين ليمزج العواطف والاهواء كما يمزج المصور الأشكال والالوان . وسواء كان الاختراع ادبياً او علمياً او فلسفياً فإنك تجده مصحوباً في جميع أدواره بالشوق أو الحماسة والسرور او الغم والضرم والقلق . مثال ذلك ان (برنارد باليسي) كان ينتقل من الامل الى

(١) جميل صليبا — العبقرية والثقافة — مجلة الثقافة ، سنة ١٩٣٢ ، جزء (٥) ص — ٤١٧

اليأس عند بحثه عن صناعة الميناء ، وأرخميدس خرج من الحمام عارياً لشدة فرحه ، كما أن (دافي) رقص في مخبره حينما اكتشف البوتاسيوم .

قال (روجه - دوليل) يصف حالته النفسية عندما نظم (المارسيليه ز) : « كانت العبارات تأتيني مع الهواء ، والنسيم مع العبارات ، وكان تهيجي بالغاً منتهاه وشعري مزبئراً وكانت الحمى الشديدة ترجفني ، والعرق الشديد يتساقط على جسدي كله فيرطب قميصي ، والدموع كانت تقطع صوتي » .[1]

وقال (الفرد - دو - موسه) يصف حاله أثناء الابداع :

« ان الاختراع ليقلقني ، يجعلني ارتجف ، ومع أن انجازه يكون بطيئاً جداً بحسب رغبتي ، فانه يورثني دقات قلب مخالفة . فلا أنتج الفكرة الجديدة المسكرة الا وانا ابكي مانعاً نفسي من الصراخ فاذا كان صباح اليوم التالي خجلت بها واستقذرتها . واذا بدلتها كان الامر أسوأ ، لانها تفارقني . فافضل أن انساها وانتظر غيرها . ولكن الفكرة الثانية تأتيني مختلطة وعظيمة لدرجة لايستطيع وجودي الضعيف ان يحملها . فهي تضيق علي وتعذبني الى ان تصبح ذات نسبة قابلة للتحقيق والى ان يعود الالم الثاني الم التوليد ، الذي هو ألم جسماني حقيقي لااستطيع تعريفه »[2]

٢ - ان جميع الاستعدادات الانفعالية تؤثر في الاختراع .

لقد بين ريبو ان الانفعال لاينضم الى الاختراع ليزينه فقط ، بل هو محرك له ، باعث عليه . والاحوال الانفعالية المنافية توقظ الخيال كالاحوال الانفعالية الملائمة . لقد ولد الخوف كثيراً من الخرافات ، وولد الغضب آثار الحسد وطرق الانتقام ، وابدعت السوبداء الادب الرومانتيكي ، كما ان ليالي موسه قد تولدت من اليأس ولا نبالغ اذا قلنا مع ريبو : (ان العامل الانفعالي هو الخميرة التي لايمكن أي ابداع بدونها)

٣ - <u>العوامل العقلية</u> - إن الاختراع هو قوة تنظيم وتركيب تقتضي كثيراً من العوامل النفسية كالانفعال والذاكرة وتداعي الأفكار والتحليل والتجريد والانتباه والحكم والمحاكمة والارادة . إننا لانستطيع الآن أن نبحث في هذه العوامل كلها ،

---

(1) — Letourneau. Physiologie des passions. p - 77 -

(2) — George Sand. Elle et lui I.

فلنقتصر اذن على بيان علاقة الاختراع بالذاكرة وتداعي الافكار والجهد الارادي والتأمل .

الذاكرة وتداعي الافكار . — ان للذاكرة تأثيراً في الاختراع ، الا انها ليست قوة مستقلة عن الافكار والاحكام والمحاكات . نعم ان المخترع يستمد من ذاكرته كثيراً من المواد التي يريد تنظيمها ، ولكن قوة التنظيم لاتقتصر على استرجاع المعاني والصور المحفوظة في النفس ، بل تكون في سبكها وتنضيدها ، إن قوة الاختراع لاتتبع تغير الذاكرة في الزيادة والنقصان لانها تابعة في الحقيقة لعمق الحياة النفسية لا لسعتها . ويكفي في الاختراع ان تكون الذاكرة معتدلة ، غير محدودة الاختصاص ، حسنة القبول غير مقيدة بالعادة ، فهي اذن ضرورية للاختراع الا ان الاختراع لايزداد بازديادها ولا يتناقص بتناقصها .

اما رابطة التداعي فقد فكر بعض علماء النفس كما رأيت في جعلها حادثة عامة صالحة لتعليل جميع أفعال النفس . حتى لقد بين ريبو ان قوة التفكير بالمماثلة هي عنصر الاختراع الاساسي ، وان هذه القوة إنما تنحل الى التداعي بالمشابهة . فالطفل كالانسان الاول يربط الاشياء بعواطفه ويؤلف منها الالعاب والاساطير . ثم يعلق الأشياء بعضها ببعض ويستخرج من ذلك المجازات والرموز . وهذا كله من ثمرة التداعي حتى لقد قال (رابيه) ان التخيل هو تداعي الافكار ، وان كلاً من قانوني الاقتران والمشابهة يلعب دوراً عظيماً في التخيل المبدع . الا ان عمل المشابهة اقوى من عمل الاقتران . قال رابيه: ان القدرة على ادراك المشابهات هي العنصر الاساسي في العبقرية العلمية . وقد اوضح ذلك بامثلة مقتبسة من كتاب (بين – Bain) في الحواس والعقل . منها أن اكتشاف (واط) لم يكن الا نتيجة مشابهة قوة البخار لقوة المحركات الطبيعية كقوة الحيوان وقوة الريح وقوة الجريان . وإن اكتشاف (هارفي) للدورة الدموية انما تولد من مشابهة الاوردة للمضخة المجهزة بسداداتها . وان اكتشاف (لافوازيه) انما تولد من مشابهة التنفس للاحتراق ، وان اكتشاف (فرانكلان) بني على مشابهة الرعد والبرق للكهرباء .

مناقشة . — لا شك أن كلاً من المماثلة والقدرة على ادراك المشابهات يلعب دوراً

عظيماً في الاختراع . ان كل علماء النفس متفقون في ذلك . الا أن هناك مسألة خلافية وهي ارجاع المحاكمة بالمماثلة الى آلية تداعي الافكار . ان تداعي الافكار حادثة آلية عفوية تختلف تماماً عن حادثة التخيل المبدع ، لان التخيل لا يربط الافكار بعضها ببعض فقط بل يحلل المركبات القديمة ويجمع عناصرها ، وقد أدرك فلاسفة التداعي ذلك ، الا انهم زعموا ان التداعي بالمشابهة يقتضي هذا التحليل ، فقال ربو : ان التداعي بالمشابهة يقتضي عملاً مختلطاً من الجمع والتفريق . وقال رابيه : من شرط التداعي بالمشابهة فصل عناصر التجربة بعضها عن بعض مع تحليلها وتجريدها . وهذا كله يدل على أن التخيل المبدع لا يكتفي بجمع الافكار بعضها الى بعض بل يقتضي ايضاً فصلها وتحليلها بجهد وفاعلية عقلية ، فاذا تذكرنا ماقلناه في تعريف تداعي الأفكار علمنا انه حادثة آلية عفوية بسيطة وأدركنا انه عامل من عوامل الاختراع فقط وانه لا يكفي وحده لايضاح التخيل المبدع ايضاحاً علمياً تاماً .

— الجهد الفكري . — ان الجهد الفكري غير مفارق على الاكثر للاختراع . نعم ان هناك عوامل عفوية كاللاشعور والحدس والالهام ، الا أن هذه العوامل كما سترى لا تكفي وحدها لايضاح الابداع ، ولكن ما هي حقيقة هذا الجهد الفكري ؟

١) من الخيال الى الصورة . — إن هذا الجهد الفكري يكون بالانتقال من الخيال الى الصورة . وقد بين هنري برغسون ذلك بقوله : إن المخترع يتصور قبل كل شيء معنى مجرداً بسيطاً وخيالاً عاماً يقلبه شيئاً فشيئاً الى شكل حسي وصورة متشخصة . فهو يدرك النهاية قبل البداية . ثم يعود الى المبدأ فيفكر في الواسطة التي يمكنه الانتقال بها شيئاً فشيئاً الى الغاية وعند ذلك تصبح الغاية المجردة صورة متشخصة . فالاختراع يكون اولاً بتصور الخيال ثم يكون ثانياً بقلب هذا الخيال الى صورة . قال هنري برغسون : « ان المخترع الذي يبغي بناء آلة يتصور العمل الذي يريد الحصول عليه . إن صورة هذا العمل المجردة تحضر الى فكره بالتدريج — وبقوة التردد والتجربة — الصورة المشخصة للحركات المختلفة التي تحقق الحركة الكلية ثم تحضر الى ذهنه أيضاً صورة القطع وامتزاجاتها التي تولد الحركات الجزئية . ففي تلك اللحظة الدقيقة ، يتجسم الاختراع ، ويصبح التصور الخيالي صورة مشخصة . فالكاتب الذي يصنف رواية ، ومؤلف الفاجعات الذي يبدع أشخاصاً ومواقف ،

والموسيقار الذي يركب الألحان والشاعر الذي ينظم القصائد ، كلهم يتصورون في أول الامر شيئاً بسيطاً عاماً ومجرداً . فالموسيقار والشاعر يتصوران تاثيراً يقلبانه الى وقائع ، او شعوراً عاماً وبيئة اجتماعية او شيئاً من الاشياء المجردة التي يريدان تمثيلها باشخاص احياء» ، يبدأ كل منهم عمله بتصور الخيال الكلي ، ثم يقلب هذا الخيال في النهاية الى صورة مختلفة عن الاجزاء .

مناقشة . — إن هذه النظرية صحيحة الا انها لا تخلو من بعض الشبه التي يجب ازالتها .

١ — إن جهد الاختراع لا ينتقل دائماً من المجرد إلى المشخص ولا من تصور الكل إلى تصور الاجزاء . وهذا ظاهر في الاختراع العلمي لان العالم انما يجمع ملاحظاته المشخصة ويستنبط منها قانونا عاماً مجرداً . نعم ان تصور القانون مسبوق بالفرضية ، وهي بالنسبة إلى القانون خيال مجرد إلا أن (هنري برغسون) لم يبين لنا كيف تولد هذا الخيال المجرد من مشاهدة الحوادث المشخصة . إن العلماء لم يتوصلوا إلى نظرية الاتوم الا بعد أن تخيلوا تاثير الاجزاء الفردة بعضها في بعض تخيلا بصريا محسوساً . وما ينطبق على الاختراع العلمي ينطبق أيضاً على الاختراع الفني حتى لقد اعترف هنري برغسون نفسه بان الاختراع الفني كثيراً ما يكون بالانتقال من الاجزاء الى الكل لا من الكل الى الاجزاء ، فينتقل الفنان من بعض التأثيرات أو المشاعر المحزنة الى تصور خيال كلي عام . مثال ذلك أن قصيدة « المقبرة البحرية » إنما تولدت في خيال (بول ـ فاليري) تحت تاثير وزن من الاوزان

٢ — فمن الضروري اذن أن نبين كيف يتولد الخيال المجرد في ذهن العالم لا ان نقتصر — كما فعل هنري برغسون — على ذكر الانتقال من الخيال المتحرك إلى الصورة الثابتة . قال (بورلو Burloud) . « اصدق ما قيل في وصف الاختراع إنه ينشئ الخيال بدلا من أن يجده حاضراً » . فالجهد الفكري في الاختراع ليس في الانتقال من الخيال الى الصورة فحسب بل هو ايضاً في تصور هذا الخيال وانشائه .

٢) انشاء الخيال . التحليل والتركيب . — كيف يكون انشاء الخيال ؟ ليست الصور والافكار منفصلة بعضها عن بعض بل هي مندمجة في مجموعات نفسية كثيرة . اذا اراد المخترع أن يوجد تركيباً جديداً وجب عليه أولا أن يحلل هذه المجموعات

النفسية إلى عناصرها . لذلك قال ريبو إن التخيل يقتضي عمليتين اساسيتين احداهما سلبية احضارية وهي التحليل والاخرى ايجابية انشائية وهي التركيب .

التركيب . — المثال هو مبدأ الوحدة .

إن تصور المثال يتولد من ادراك المشابهات ، وهذا الادراك يقتضي التحليل الا أن الفكر لا يحلل المركبات القديمة تحليلاً حقيقياً إلا على ضوء المثال الذي يتصوره . قال ريبو : «كل ابداع تخيلي هو تنظيم يحتاج الى مبدأ موحد» . ان هذا المبدأ هو مركز الجاذبية ونقطة الاستناد في كل تخيل مبدع . وقد سماه ريبو مثالاً (idéal) لانه الغاية التي يريد المخترع تحقيقها والهدف الذي يريد بلوغه . والمخترعون انما يمتازون بقدرتهم على ادراك النسب والعلاقات . وما إدراك النسب والعلاقات الا حالة من احوال هذه القوة الموحدة التي تبلغ درجة عالية في عقول المخترعين . اذن فالاختراع هو قوة تركيب وتوحيد ، وهو مبني على ادراك النسب والعلاقات ولولا هذا الادراك لما حصل التركيب .

التحليل . — لانستطيع تركيب المخترعات الجديدة الا اذا حللنا المركبات القديمة . لان العناصر ليست منفصلة بعضها عن بعض في الطبيعة . قال (لوروا) : «كل تركيب جديد انما يتولد من تحليل انتقادي سابق . إن دور الهدم يتقدم عليه ويهيئه»[1] . والناس لايرتاحون الى هذا الهدم لانهم الفوا الصور القديمة . قال لوروا «ان المخترع الحقيقي غير عاقل في نظر معاصريه . وذلك على قدر ما يخترع وعلى نسبة ما يحتاج الى مفاهيم لا وجود لها في الافكار المتداولة في زمانه . ومما يلفت النظر أن مخترعي نظريات ما بعد الطبيعة يوضعون في صف المجانين وان المخترعين الاجتماعيين والاخلاقيين يعدون ثوريين وفوضويين وأن مخترعي الفن يحسبون غير معتدلين . حتى ان العلماء انفسهم لايفهمهم احد حينما يأتون بفكرة جديدة . فنتهم نظرياتهم بمخالفتها للذوق السليم وعدم معقوليتها»[2] إن المخترع لايخالف الرأي العام بهدم المركبات القديمة فقط ، بل يخالفه أيضاً بالصور الجديدة التي يركبها . وفي تاريخ العلوم أمثلة كثيرة تدل على المقاومة التي يصادفها المخترعون في زمانهم . فمن ذلك ان اكتشاف

(1) Le Roy; Sur la logique de l'invention, in, Rev. de Méta. t. XIII, 1. 216) (2) Ibid 198 — 203

الفيثاغوريين للعدد الاصم عدّ فضيحة منطقية ، واكتشاف نيوتون للجاذبية العامة عدّ غير معقول لاقتضائه التأثير عن بعد ، واكتشاف (غاليله) لحركة الارض عد مخالفاً لمبادئ الكنيسة ، حتى ان نابوليون بونابارت قال عن لامارك عند ما اطلع على نظرياته انه مشعوذ . وقد بينا كيف اعترض العلماء على نظرية اللاشعور ، وما اكثر العلماء الذين صعب عليهم في أيامنا هذه قبول نظرية النسبية التي جاء بها أينشتاين .

ان هذه الامثلة تبين لنا ايضاً خطأ نظرية التداعي . فالاختراع ليس ناتجاً عن روابط التداعي بل هو في قطع هذه الروابط المألوفة والتحرر منها . فهو يبدل الاوضاع القديمة ، ويزعزع أركانها ويفقد النفوس ما اعتادته من الراحة الآلية .

ان جمل الافكار القديمة تميل الى البقاء في النفس كما هي وفقاً لقانون الجمع . وهذا القانون يضع في طريق الاختراع عقبات كثيرة تمنع التحليل من أن يكون تاماً . لذلك كثيراً ما تجد في المركبات الجديدة صوراً من آثار المركبات القديمة . ان طول محور عربات القطار لايزال مساوياً لمحور عربات (الديليجانس) . وقد كان مقدم السيارة مشابها لمقدم العربة . ان ديكارت اراد ان يهدم مبادئ السكولاستيك ولكنه لم يستطع أن يتجرد منها تماماً . و كثيراً ما تجد في الفن الحديث آثاراً من المصطلحات الفنية القديمة ، فيوفق الفنان بين القديم والحديث ، ويؤدي عمله هذا في بعض الاحيان الى ايجاد صور فنية جميلة .

٣ – الحدس والتأمل

قد ينبجس الاختراع فجأة ، ويشرق إشراقاً ، وينكشف المجهول بالحدس ، وقد يكون انبجاسه تدريجياً ، فيبذل المخترع جهداً فكرياً عظيماً ، ولا يشرق النور عليه إلا بعد العناء الطويل . ولنبحث الآن في هذه العوامل المغوية أسبب في الحدس واللاشعور ، ولنبين نسبتها الى التأمل العقلي والجهد الفكري .

كثيراً ما يهتدي المخترع إلى غايته فجأة ، كأن وحياً مربعاً قد أشرق عليه ، وقد سمى الشعراء ذلك الوحي الهاماً وسماه الصوفية كشفاً وإشراقاً ، ونحن نسميه الآن حدساً . قال (لوروا) : « إن المخترع لشاعر حدسي » وذكر (كلود برنارد) أثر

هذا الشعور الخاص والحدس الكشفي في الابداع العلمي ، كما أن هنري بوانكاره قد اوضح ذلك ايضاً بملاحظات هامة . والشعراء متفقون في عزو مخترعاتهم الى قوة خارجية ، مستقلة عنهم ، فيكلمونك عن شياطينهم اوربانهم كما يكلمك الوسطاء عن ارواح العظماء التي اتصلوا بها او كما يكلمك بعض المرضى عن سكان احدى السيارات . ولنذكر بعض الامثلة

قال (دوبوا - ريمون) يصف حاله [1] :

« لقد لقيت في حياتي بعض المصادفات الحسنة . و كثيراً ما لاحظت انها كانت ترد الي بدون ارادة ، وعندما كنت لا أفكر فيها » .

وقال (يعقوب — بوم) [2] :

« اني لاعلن امام الله اني أجهل انا نفسي كيف يتم لي هذا الامر ، بدون اشتراك ارادتي . لا اعلم ما ذا يجب ان اكتب ، واذا كتبت ، كان الروح هو الذي يلهمني ، ويلقنني معرفة سامية عجيبة . ولا ادري في الغالب ، اذا كنت اقطن العالم الحاضر بالروح ، ولا إذا كنت انا نفسي قد حظيت بعلم يقيني ثابت » .

وقال (هنري بوانكاره) : .

« غادرت في ذلك الوقت مدينة (كان) التي كنت ساكنا فيها للاشتراك في سياحة جيولوجية كانت مدرسة المعادن قد شرعت بها فانستني تقلبات السياحة اعمالي الحسابية . وما ان وصلنا الى (كوتانس) حتى ركبنا في حافلة للقيام بنزهة ما ، فما وضعت رجلي على السلم الا وخطرت ببالي فكرة ، ليس في افكاري السابقة ما يدعو اليها ، وهي ان التبدلات التي استعملتها لتعريف التوابع (الفوشيه) كانت مطابقة لتبدلات الهندسة اللا اقليدية . لم اتحقق هذا الامر في ذلك الحين ، ولو قصدت تحقيقه لما وجدت له فرصة ، لانني لم اجلس في الحافلة الا وقد عاودت الحديث المبدوء به الا انني كنت قد حصلت اذ ذاك على علم يقيني تام . فلما عدنا الى (كان) امتحنت النتيجة وانا مستريح الفكر لارضاء وجداني » .

ان تاريخ الفنون والاداب مفعم بكثير من هذه الامثلة . فقد ابدع موزار (المزمار الساحر) وهو يلعب البيلاردو . قال (ريمي دوغورمون) : « ان افكاري لتستولي على ساحة شعوري كسرعة البرق او مرور الطير » . وقال غوته في

(1) Ribot, imagination créatrice, p. 44.
(2) Ibid, p. 281.

كتابه آلام فرتر : « صنفت هذا الكتاب وانا غير شاعر به ، كمن يمشي في النوم ، فلما راجعته تحيرت منه كثيراً » .

يستنتج من ذلك ان المعاني والصور تشرق على العالم والشاعر اشراقاً مفاجئاً يخرج بهما عن حد الاختيار ، كأن كلاً منهما آلة يترجم عما يوحى اليه . فما هو سبب هذا الالهام المفاجئ و كيف ينبغي تعليله ؟

حاول بعض علماء النفس ايضاح هذا الفيض المعنوي بالفاعلية اللاشعورية ، فقال هوفدينغ : « ان القسم الاعظم من عناصر تخيلنا يتجمع تحت عتبة اللاشعور فترتسم خطوط الصورة في العقل الباطن قبل ان تنبثق وتظهر ، فهي اذن نتيجة شعورية لعمل لاشعوري .

مناقشة . — ان الملاحظات السابقة صحيحة ، لان الابداع كثيرا ما يكون ناتجاً عن حدس ، لا عن محاكمة وتأمل . الا ان هنالك مسألتين يجب ايضاحهما

١) لقد بالغ الكتاب في وصف اسرار الاختراع حتى زعم بعضهم ان نيوتون قد كشف الجاذبية العامة بملاحظة التفاحة الساقطة ، ملاحظة عفوية . والحق عن ذلك بعيد . لان الاكتشاف يكون على الاكثر ثمرة التأمل المنظم والتفكير الطويل . فقد قال نيوتون عن نفسه : « اني اضع موضوع بحثي امام عيني دائماً ، وانتظر حتى يشرق اللمعان الاول علي شيئاً فشيئاً وينقلب الى نور ساطع » .

اضف الى ذلك ان الاشراق المفاجئ كثيراً ما يكون مسبوقاً بعمل تأملي وجهود فكرية حتى لقد قال (اغجر — EGGER) . « الوجدان من غير بحث دليل على البحث من غير وجود »[1] . وقال هنري بوانكاره : لا يكون العمل اللاشعوري ممكناً ومنتجاً الا اذا سبقه واعقبه عمل شعوري . ولا تشرق هذه الالهامات السريعة على الانسان الا بعد جهود ارادية » (ص — ١٤٦) . فيمكننا ان نقول اذن إن التخمر البطيء ضروري للابداع ، وهو يقتضي عملاً شعورياً سابقاً ولاحقاً .

٢) إن العمل اللاشعوري في الابداع ليس آلياً . فقد بين هنري بوانكاره ايضاً أن الإبداع لا ينتج عن اتباع قواعد ثابتة ، وتأليف اكبر عدد ممكن من المركبات ، بل هو في إيجاد احسن المركبات المثمرة وتحقيقها لجعلها منطبقة على الواقع فهو اذن

(1) Egger, Parole intérieure, 217.

انتخاب . ان قواعد هذا الانتخاب دقيقة جداً ، يشعر الانسان بها من غير ان يستطيع التعبير عنها . فهي حالة من احوال فكر الدقة ، الا انها غامضة، مبهمة يحيط بها الدخان لاتمر من القوة الى الفعل ولاتصبح بينة واضحة الا اذا ثبتها التأمل . قال (جان جاك روسو) : لعل قلبي وفكري لايرجعان الى شخص واحد . فالشعور السريع كالبرق يملأ نفسي ، الا انه يضنيني ويغتني بدلا من ان ينور فكري . فانا اشعر بكل شيء ولكني لاارى شيئاً » . فاذا اقتصر الامر على الشعور والحدس بقي الابداع دخاناً . واذا انضم اليه التأمل أصبح نوراً .

ينتج من ذلك كله ان الابداع يقتضي التأمل والمناقشة والانتقاد والسعي . فالعبقرية ليست هبة من هبات الطبيعة بل هي ثمرة السعي والثقافة ايضاً . لقد كان عظماء المخترعين اكثر الناس عملاً وأعظمهم اجتهاداً . نعم ان للحظ في بعض الظروف تاثيراً . ولكن المصادفات السعيدة لاتعرض كما قال ريبو — الا للذين يستحقونها . والسعي ضروري للعالم كما هو ضروري للموسيقار والمصور والكاتب . انظر الى دفاتر الموسيقيين وألواح المصورين واوراق الكتاب تجد فيها من التغيير والتبديل ما يدلك على ان الكمال لايدرك من اول مرة . وهذا لم يرو عن فلوبير فقط بل روي أيضاً عن غوته وغيره . فقد قال غوته يصف اشعاره الاولى : كنت اتأملها طويلاً ، واحتاج الى عدة سنوات في الوصول الى ايجاد شيء مقبول » . وقال نيتشه «إن تخيل الفنان الحقيق والمفكر لينتج الحسن كما ينتج المتوسط والسيء ، الا أن قوة حكمه المشحوذة بالتمرين لتنتخب ، وتحذف ، وتركب . وقد تبين اليوم من مراجعة دفاتر بيتهوفن انه الف اجمل ألحانه شيئاً فشيئاً وانه استخرجها من مسودات عديدة . قد يصبح القلبل التدقيق ، المستسلم بارادته للذاكرة ، مرتجلاً عظيما في بعض الشروط . ولكن الارتجال الفني ادنى درجة من صور الصناعة المبدعة بجهد وعناء . لقد كان عظماء الرجال عمالاً من الطراز الأول لايتعبون من الاختراع ولا من الحذف والغربلة والتبديل والتنظيم » .[1] وقال (بول فاليري)[2] : « ان الحماسة ليست حالة نفسية من احوال الكتاب ، وهي ليست نافعة للكاتب عند خلوته في غرفته السوداء

---

(1) Nietzshe, Humain, trop humain — 155

(2) Paul Valéry, Variété p. 176.

لتأمل ما تصور و كتب : وكما أن قوة التيار المحركة لاتؤثر تأثيراً حسناً الا إذا حصرت داخل الحواجز التي تمنعها من التشتت ، فكذلك قوة الشعور يجب أن تحصر داخل الحدود التي يعينها الفكر .

٤٠ — صور التخيل الابتدائية

١ — الفكر الوهمي

قلنا في أول البحث إن علماء النفس يسمون القوة التي تنشأ عنها الاوهام والاحلام مخيلة . وهي فكر وهمي بمعنى ان تصوراتها لاتطابق الواقع . وقد أطلق (باباجه) عليها اسم الفكر الآلي . إلا ان هذا الاصطلاح غير صحيح ، لان الفكر الوهمي ليس منعكساً عن الخلل الدماغي فقط ، بل ان له شرائط نفسية خاصة

١) الشرائط الفيزيولوجية

قال الفيزيولوجيون ان هذا الفكر الوهمي ناشئ عن خلل الدماغ .

رأي ديكارت وتلاميذه . — ان التخيل عند ديكارت هو الملكة التي تعيد الصور وتحفظ الاشكال فلاتدرك المعاني ولاتؤلف الاحكام ، بل تنشأ عن حركة الجسد فقط . فالاحساسات أو كما قال ديكارت الصور الحسية (Idées adventices) تتولد من حركات الاجسام الخارجية التي تؤثر في الجسد وتدفع الأرواح الحيوانية الى التأثير في الغدة الصنوبرية . الا ان الارواح الحيوانية نفسها انما تنشأ عن تقطير الدم . فاذا كان القلب كثير الحرارة كانت الارواح الحيوانية كثيرة الغليان فتهجم على الدماغ وتحرك الغدة الصنوبرية بعنف من غير أن يكون هناك مؤثر خارجي فتتولد منها الصور الوهمية « Idées factices » .

رأي بعض الطبيعيين المتأخرين . — لقد اخذ بهذه النظرية بعض المحدثين ففرقوا بين المؤثرات المحيطية والمؤثرات المركزية ، فاذا ازدادت حرارة الجسد دفعت الدم الى الدماغ ، وتولد منها جريان عصبي مستقل عن المؤثرات الخارجية وهذا يبعث على تولد تصورات ليس بينها وبين العالم الخارجي اقل صلة . ولما كان هذا الجريان العصبي يمر بالمسالك القديمة كان لا بد للذكريات وتداعي الافكار من الرجوع الى الشعور فيمتزج تأثير الجريان العصبي بتأثير الذكريات .

ان هذا التعليل الفيزيولوجي يقلب التخيل الى تفكير آلي ، ويجعل الاحلام ناشئة عن فاعلية الدماغ .

٢) الشرائط النفسية

إن لهذه الأفكار الوهمية سببين تصبين ايضاً (١) توقف عمل الانتباه وبطلان مراقبته، (٢) فاعلية الشعور الدائمة .

ويمكن بيان ذلك بتحليل أحلام النائم وتحليل أحلام اليقظة .

الاحلام الهيبناغوجية . — إن بعض الاحلام يسبق النوم او يتلوه وقد يجلبه ، لذلك سمي هيبناغوجياً[١]

الراغب في النوم يتجرد قليلاً ، ويضطجع ، ويغمض عينيه ، وتكون حالته عند ذلك غير موافقة للعمل . لانه يفقد انتباهه للحياة شيئاً فشيئاً . فهو لا يفكر في اعماله ولا في علائقه ، بل ينشئ لنفسه حلماً اصطناعياً اما عن ارادة واما عفواً ، من غير أن يكون له في الغالب اية علاقة بالحالة الحاضرة . ويشتد هذا الحلم تدريجياً إلى ان يطرد من النفس كل التصورات التي تصلها بالحاضر ،ويقطع الانسان على هذه الصورة كل علائقه بالعالم الخارجي ،مستبدلاً الخيال بالحقيقة . واذا تخدرت جميع حواسه ، وزال انتباهه تام وهو في حلمه هذا وتابعه في نومه . قال الفرد موري : « إن الحواس لا تتخدر تماماً في هذه الحالة، فالأذن تسمع والاعضاء تحس ما تلمسه ،وحاسة الشم تدرك الروائح ، الا ان قدرتها على نقل الاحساس ليست شديدة ولا واضحة كوضوح اليقظة. اما النفس فان شعورها الواضح بذاتها ينقطع ايضاً ، فتصبح منفعلة ، مستغرقة في الاشياء التي تؤثر فيها ، فهي تدرك وترى وتسمع من غير ان تدرك أنها تدرك وترى وتسمع» .

احلام النوم الخفيف . — ان النوم ليس تاماً لا في أوله ولا في آخره . والحواس لا تنام كلها معاً . ان حاسة البصر تنام قبل حاسة السمع . وقد يبقى ايضاً مع النوم غبار من الاحساس المتقطع كالشعاع الذي يخترق ظلام الجفون أو صوت القيثارة المبهم الادراك . الا ان هذا الغبار المظلم قد يكون شديد الوقع في النفس لانفراده بالتأثير

---

(١) ان هذه الكلمة مشتقة من اليونانية (hypnos) النوم و Agogos مايرافق او ما يسوق

ولعدم النظر الى العالم الخارجي · مثال ذلك ان لدغة الحشرة الصغيرة تولد فيك وأنت نائم ألماً شديداً مع انه لا تأثير لها في اليقظة لانشغال النظر برأسے الحشرة وانشغال السمع بصوتها · فتجرد النفس اذ ذاك من داخلها صوراً تبنيها على هـذا الالم رغبة في تأويله ، ثم تحلم انك ـفي معركة وأنك قـد أصبت بطعنة خنجر ، او تحلم انك تعلقت بالاسلاك الشائكة ، او ان اسداً قد عضك ، إلى غير ذلك من التأويلات المناسبة للاحساس · ان وضع الدبوس أو تحريكه على عنق النائم يجعله يحلم بحبل المشنقة · والنائم لا يضخم الإحساس فقط بل يبدله بالصور التي يلقيها عليه ، ويكون مرور الصور على مسرح النفس سريعاً جداً بحيث تحلم ـفي دقيقة واحدة بامور تحتاج ـفي تحقيقها الى أسابيع طويلة ·

احلام النوم العميقة · — اذا رقدت جميع الحواس حصل النوم العميق · غير ان هذه الحالة غير خالية من الاحلام ، لان هنالك اسباباً كثيرة قد تبعث على حدوثها منها ان الاحساس الداخلي (الحس المشترك) لا يرقد بل يعظم تاثيره عنـد رقـود الاحساسات الظاهرة ، ويتولد من تأويل النفس لهذه الاحساسات الداخليـة احلام كثيرة ، فالاضطراب الداخلي وسوء الهضم والألم الخفي ، والحاجات العضوية ، كلها تولد الاحلام · ويكون بعض هذه الاحلام نذيرا Rêves prémonitoires فقد يرى الانسان في نومه انه مات ، وتكون رؤياه هذه ناشئة عن شعوره ـفي النوم بمرض قلبه الخفي المنذر فقد يموت بعـد بضعة ايام من مرض قلبه ويظن انه قد تنبأ من قبل بساعة اجله · ومن الاسباب التي تبعث على حدوث الاحلام في النوم العميق حياة اللاشعور · فقد يكبت الانسان في اليقظـة بعض الهيجانات او — كما قـال فرويد — بعض المشاعر المخالفة للمنطق والاخلاق ، فتتجلى له في نومه ، ويرى اضغاثاً من الاحلام تظهر بها عقلية الانسان الابتدائي او غريزة الحيوان الفظة — وقد سمي فرويد ذلك (ليبيدو- La libido) — ومهما يكن من امرهذه الغرائز فان آلية الاحلام تابعة لتاثير اللاشعور وفقدان الانتباه للحياة ·

وقد يشتد تاثير الصور فتستولي على حركاتنا ويتولد من ذلك أحلام محركة كاحلام الماشي في نومه · ان النائم يكتفي بمشاهدة أحلامه أما الماشي في نومه فيمثلها تمثيلا · ان حواسه لاتنام تماماً لانه يتجنب الحواجز ويخضع للتلقين ويقوم باعمال تدل

تدل على موًالفته للظروف الخارجية

إن التنويم المغنطيسي مشابه لهذه الحالة . فاذا نوم المنوم شخصاً مستيقظاً ، ولد في نفسه حلماً ثم طلب منه تمثيله ، وإذا نوم شخصاً نائماً اقتصر على تسيير أحلامه وجعلها خاضعة لارادته

أحلام اليقظة . — لاتختلف أسباب هذه الأحلام عن أسباب الأحلام السابقة ولنبين ذلك باختصار :

الهذيان — ليس غرضنا هنا أن نسهب في دراسة الهذيان المتولد من بعض الأمراض الفيسيولوجية أوالنفسية أو من استعمال بعض المهيجات أوالسموم ، فلنقتصر إذن على القول إن الشعور الارادي يحارب الهذيان وهو في أوله ويحاول طرده إما بانتقاده وإما باجراء عمل من الأعمال ، ولا يمكن تغلب الهذيان على النفس إلا إذا فقد الشعور قوة الانتقاد وركدت الحوس فلا يبقى في نفس المريض إلا تأثير المه وفي نفس الهاذي (هذيان العظمة أو هذيان الاضطهاد أوغيرذلك) إلا تأثير فكرته الثابتة ثم تدعو هذه الفكرة الى ساحة الشعور جميع التصورات والافكار الموالية لها . وهذا يدل على أن العوامل التي تولد الهذيان لاتختلف عن العوامل التي تولد الاحلام .

الهواجس أو أحلام اليقظة . — إن هذه العوامل نفسها تولد الهواجس أو أحلام اليقظة . وهي تحدث عند ما ينسى الانسان الحاضر ويزول انتباهه للحياة والاشياء الخارجية . وكثيراً ما يكون للظروف تأثير في ضعف الانتباه . إن الشعور بلذة الطعام بعد الغداء يسهل مجيء هذه التخيلات ، وملل التلميذ من سماع الدرس قد يجعله يستغرق في الأحلام . ولايحتاج في ذلك الى كبير عناء ، لان احساساً بسيطاً أو جملة من الاحساسات (كصوت المحرك أو صوت الاستاذ أو طنين الذبابة أو دخول عصفور الى الصف أو غير ذلك) تكفي لهجوم الصور والذكريات والافكار على ساحة الشعور ، فترفعنا هذه الاحلام الى السماء وتهبط بنا إلى الحضيض ولايوقفنا في عروجنا هذا شيء ولانهتم بالامكان ولابالمنطق حتى لقد ننسى الحاضر ونصدق ما حلمنا به (مثال الراعي والجرة) ولانرجع الى الواقع لا اذا اصطدمنا بموًثر شديد .

ينتج من ذلك أن أحلام اليقظة شبيهة باحلام النوم وهي تنشأ كما قلنا عن تناقص الانتباه للحياة ورجوع الصور النفسية الى ساحة الشعور .

النتيجة : ليس الفكر الوهمي آلياً ، ولا ناشئاً عن أسباب فيسيولوجية فقط بل هو تابع للعوامل النفسية أيضاً ، اذا ابتعد الفكر عن غاياته الطبيعية أي عن العمل وأضاع انتباهه للحياة هبط الى حظيرة الهذيان والاحلام ·

أنواع التخيل المختلفة

يقسم العلماء التخيل الى ثلاثة أقسام التخيل المبدع والتخيل التمثيلي والتخيل الوهمي ، ويمكن انقسامه بنوع من القسمة الى التخيل العملي والتخيل العلمي والتخيل الفني وغير ذلك · الا أن (ريبو) قد جعل التخيل نوعين التخيل الانفعالي Diffluente – والتخيل التصويري Plastique ·

فالتخيل التصويري او العقلي هو التخيل الذي يجمع من الصور ما هو واضح بين ويرتبه بحسب الروابط الموضوعة الدقيقة · ان وضوح هذا التخيل يشبه وضوح الادراك حتى ان روابطه الموضوعية لتذكرك بالحقائق الخارجية وهو اكثر صور التخيل تعلقاً بادراك المكان · وقد وصفوه بقولهم انه وضوح في كثرة · اما أنواعه فهي تخيل مهندمي البناء ، وتخيل الحفار والمصور وتخيل الكاتب الوصفي وشعراء الملاحم والمواجع وتخيل العالم وتخيل مخترعي الآلات والتخيل العملي (التجاري والمالي والحربي) ·

والتخيل الانفعالي هو الذي يجمع من الصور ما هو غامض ومبهم ومتبدل ويرتبه بحسب الميول والاستعدادات الانفعالية من غير قاعدة ولا رابط منطقي ، فيتألف من ذلك جمل من العواطف وغبار من الافكار يمتزج بعضها ببعض وفقاً لاتساق حياتنا الداخلية · أما أنواع هذا التخيل فهي التخيل العاطفي والروائي والوهمي وتخيل الاساطير والتخيل الصوفي وتخيل الرموز الدينية والرموز الطبيعية والتخيل الموسيقي ، وتخيل الادب الرمزي ·[1]

---

(١) إن في أشعار فيرلين كثيراً من الامثلة الجميلة الدالة على التخيل الرمزي كقوله :

Les sanglots longs	تنهدات الرياح
des violons	رتيبة النواح
de l'automne	تجرح قلبي بها قيثارة الخريف

إن كلاً من هذين النوعين يختلف عن الآخر بالمواد التي يجمعها والمبادئ التي يسير عليها في ترتيب العناصر وربطها بعضها ببعض ٠

لا جرم أن مبادئ تصنيف (ريبو) صحيحة ، إلا أن العلماء قد بالغوا في فصل كل من هذين النوعين عن الآخر ٠ إن في الأوهام المخالفة للمنطق ماهو مركب من صور واضحة بينة ، فكيف يجوز وضعه في التخيل الانفعالي ؟ — وفي التدابير المالية والتجارية ما هو مبهم غير معقول متولد من رغائبنا وعواطفنا ، فكيف يجوز إدخاله في صنف التخيل التصويري ؟ أضف الى ذلك أن العامل الانفعالي كما قال ريبو نفسه يدخل في كل نوع من انواع التخيل المبدع ، فمن الصعب اذن في بعض الاحوال تمييز التخيل الانفعالي أو الغامض عن التخيل التصويري أو العقلي ٠

فخير لنا إذن أن نسير الآن على التصنيف العادي الذي يميز أنواع الخيال بعضها عن بعض بحسب مواضيعها وموادها ٠ فهناك اذن تخيل فني وتخيل علمي وتخيل مالي وتخيل فلسفي الخ ٠٠٠

تخيل الفنان ٠— لا نحتاج الى كبير عناء في البرهان على أن التخيل نافع للفنان ٠ ولكن هل يمكن أن يستغني بعض أنواع الفن عن الخيال ٠ ان كثيراً من الكتاب يسمون انفسهم واقعيين ويزعمون أن هناك تصويراً واقعياً واسلوبا واقعياً حتى انهم ليمدحون الروائي الذين ينسخ اشخاصه نسخا ويصورهم تصويراً مطابقا للحقيقة ، مجرداً عن التخيل ٠ على اننا إذا تعمقنا في التحليل وجدنا أن جميع أنواع الفن محتاجة إلى التخيل ٠ وهي تختلف في هذه الحاجة ٠ إن صورة من صور (بونا Bonnat) الواقعية لا تحتاج الى الخيال بقدر ما تحتاج اليه صور (هنري مارتن) الرمزية ٠ ومع أن مذهب (زولا) في الادب كان واقعيا ، فانه لم يستغن عن الخيال في اسلوبه ، بل كان ذا خيال قوي ، غير منظم ، من ذلك أنه يشبه القاطرة في احدى رواياته بموجود حي يلهث من التعب ويبالغ في كل ما وصفه من القبح النفسي

ويستفيض خيالي	blessent mon cœur
بالذكريات الخوالي	d'une langueur
أنشدها فأبكي بالدمع الذريف	monotone .

(المقتطف فبراير ١٩٣٥) من ترجمة علي محمود طه ٠

والجسدي ، ويجمع الحوادث ويرتبها ترتيبا مخالفا لكل امكان ، لان رغبته في اثبات رأيه تولد في نفسه اختراعات صبيانية فهو اذن لم يقتصر على الوصف الواقعي بل بدل الحقيقة بقوة خياله .

والتخيل ليس كما زعم بعضهم ، ملكة الهواجس والاوهام ، بل هو كما قلنا قوة التركيب والتأليف . كل من كتب مقالا في مجلة أو فصلا من كتاب يعلم أن سر الكتابة ليس في دراسة الموضوع ومطالعة الكتب الضرورية وجمع الملاحظات بل هو في قلب الخيال الغامض إلى صورة واضحة وترتيب المواد وتنظيمها والتعبير عن الافكار بالفاظ صحيحة . والتخيل ضروري لتحقيق الاجزاء كما هو ضروري لتصور الكل ، ولعل تحقيق الاجزاء اصعب من تصور الكل لانه يقتضي جهداً إراديا وصبراً طويلا حتى لقد قيل : إن العبقرية هي في انجاز الفصول والاجزاء .

ليس التخيل ضروريا لانتاج الاثر الفني فقط ، بل هو ضروري أيضاً لتذوقه وفهم معناه . إن كل فن من الفنون بني على شيء من التواطوء والاصطلاح . ومن الصعب فهم صوره المختلفة بدون تخيل . قد يظن أن في وسع كل انسان أن يدرك كل صور الفن ويفهم معناها . والحق عن ذلك بعيد لان كثيراً من الصور المألوفة عندنا لاتطرب الاوروبيين ، كما أن كثيراً من الصور الاوروبية لا يطربنا . ان بعض السوريين لا يستحسن انغام بتهوفن ، وسبب ذلك أنه لم يتعود تخيل العناصر الضرورية لفهمها . ولا بد لصور الفن مهما كانت صادقة من أن تبتعد عن الطبيعة ، ولا يقطع هذا البعد بينها وبين الواقع الا بالتخيل . فالتخيل يهب الحياة للجماد والحركة للسكون ، ويسمعك في صوت القانون ونقرات العود حفيف الاغصان وزقزقة العصافير .

التخيل العلمي . — ربما قيل إن العلم في غنى عن التخيل لانه مبني على أحكام صحيحة وبراهين صادقة وتجارب ثابتة . وماحاجة العلم إلى الوهم . إن الوهم شيء والحقيقة شيء آخر — نقول رداً على ذلك إن التخيل ليس مرادفا للوهم ، وان اعظم الاكتشافات العلمية ثمرة من ثمرات التخيل . والعلم علمان ، علم تام وعلم لم يتم بعد ، فالعلم التام بني على البرهان ، أما العلم الذي لم يتم بعد فانه يبحث عن الحقائق ولا يمكنه الوصول اليها الا عن طريق الفرض . اذا اراد العالم ايضاح حادثة من الحوادث تخيل لذلك

الايضاح فرضية ، فلا تنقلب هذه الفرضية الى حقيقة علمية الا إذا تحققت بالتجربة ، فالبرهان العلمي يكون غالبا بالتحقق ، ووجدان الفرضية يكون بالتخيل ، الا ان الوجدان متقدم على البرهان . ثم إن تحقيق الفرضية العلمية يقتضي أيضاً تخيل الوسائل المؤدية اليه . لقد عرف العلماء منذ القدم ان صعود الزئبق في انبوبة البارومتر ناشئ عن الضغط الجوي ، الا أن معرفتهم هذه لم تصبح علما صحيحاً الا عندما استطاعوا التحقيق فرضيتهم بتجربة (بوي دودوم) المشهورة وماقلناه في العلوم الطبيعية يمكن أن يقال في الرياضيات . إن الرياضيات مبنية ايضا على التخيل . ان لاشكال الهندسة كالا غير متحقق في الاشياء الخارجية والرياضي يعرف المعاني الرياضية بالتوليد ، أي انه يبين لنا في تعريف الشكل الهندسي مثلا كيف يمكن تركيبه بصورة خيالية . إن ضعفاء التخيل لا يستطيعون أن يتصوروا خط (الازيمبتوت) وهو المنحني الذي يتقرب دائما من خط مستقيم من غير أن يلاقيه . إن استعمال الاشارات الجبرية ، وتصور الاعمال الموصلة إلى حل مسألة من المسائل ، وادراك التوابع ، كل ذلك يحتاج إلى التخيل . نعم إن هذا التخيل ليس كتخيل الفنان ، إلا أنه من حيث الابداع لا يختلف عنه

التخيل الفلسفي . — قال ليبنز في فلاسفة مابعد الطبيعة انهم احوج إلى التخيل من الشعراء . وفي الحق أن كل فيلسوف من فلاسفة ما بعد الطبيعة يريد أن يجعل مذهبه ايضاحاً تاماً للكون . نعم ان المذاهب الفلسفية يجب أن تكون مبنية على العلوم الوضعية إلا أن الفلاسفة كثيراً ما يتجاوزون حدود العلم ويبدر كون المسلمات العلمية ويرتبونها بحسب غاياتهم ومقاصدهم ، فتراهم يجمعون الحوادث العلمية ويرتبون المسائل النفسية ويتبعون اساليب البحث المنظم ليتوصلوا إلى اثبات مذاهبهم أو تحقيق مبادئهم . وهذا يحتاج إلى تخيل واسع . لقد زعم سبينوزا انه يريد اتباع طريقة الرياضيين في بناء مذهبه ، ولكنه عندما وحد بين الله والعالم برهن على أن تخيله المبدع لا يقل عن تخيل اعظم الفنانين

التخيل في الحياة الاخلاقية . — لم يهتم العلماء باثر التخيل في الحياة الاخلاقية اهتمامهم باثره في الفن . حتى لقد ظن بعضهم أن المفاهيم الاخلاقية ترتقي وتنمو من غير أن يكون للاشخاص تاثير في ارتقائها . ونحن نعتقد أن للافراد تاثيراً ، في

الحياة الاخلاقية ، لانهم كثيراً ما يختلفون في فهم القيم الخلقية الجديدة فمنهم من يهزأ بها ويعرض عنها ، ومنهم من يتمسك بها ويضحي بحياته في سبيلها . إن في الحياة الاخلاقية مخترعين كما في الفن والصناعة ، والاختراع في الاخلاق لا يكون مقصوراً على تصور الفكر الجديدة ، بل يكون ايضاً بالبرهان على أنه يمكن تنظيم الحياة الفردية والحياة الاجتماعية باتباع هذه المبادئ اتباعاً فعلياً ، ان لسان الحال غير لسان المقال . إن نجاة الانسانية من اليأس وشفاءها من الظلم لا يكون بتصور النظريات بل بالعمل بها . والعمل يولد صعوبات لا ينبئ بها العلم ، ولا يمكن التغلب على هذه الصعوبات الا بالتخيل .

لا يكفي أن يحب الانسان العدل والمساواة والرحمة ، لان حب العدل شيء والعمل به شيء آخر . ان الرحمة قد تكون في غير موضعها ، ومحبة الوطن تقتضي التنبؤ بنتائج الاعمال وتخيلها . ان العدل الحقيقي لا يكون في تطبيق القوانين تطبيقاً آلياً ، بل يكون في تخيل أحوال الناس وسبر غور مشاعرهم . والفاضل من استطاع أن يتصور نتائج اعماله قبل وقوعها . نعم إن قيمة العمل تابعة لنية الفاعل لا لنجاح العمل ، إلا ان النية يجب أن تكون معقولة منورة ، ولا يمكن تنويرها الا بتصور نتائج الاعمال . وينبغي أيضاً أن تكون ارادتنا الصالحة مغمورة بحساسيتنا . إن خير واسطة لتوليد الشعور بالرحمة هي في تخيل آلام البؤساء .

التخيل في الحياة العملية . — إن نجاح بعض الناس في الحياة العملية ، وقدرتهم على الاستفادة من الظروف واحتيالهم على المصاعب كل ذلك يحتاج الى التخيل . فالتاجر يتخيل حاجات زبائنه ومذاهبهم ، ويتصور الأساليب الضرورية لارضائهم ويعرف كيف يخاطر باموال في سبيل الربح ، والقائد الماهر يعرف كيف ينفذ خطته وفقاً لمقتضى الحال ، والمهندس يدرك نواقص آلته فيتخيل واسطة جديدة لتحسينها ، والمالي يتصور طريقة جديدة يدر بها المال على صندوقه ، كل ذلك يدل على أن التخيل ضروري لحسن التدبير والنجاح في العمل ، والفوز في الحياة .

وقصارى القول ان للتخيل أثراً في كل صورة من صور حياتنا . ما أشقى الذين لا يعيشون الا في الحاضر ، انهم لا يفكرون الا في المسائل العملية التي تلقيها الظروف عليهم . إن أفقهم محدود ، لانه ينتهي حيث تنتهي أعمالهم اليومية ، ولا يتطلعون الى

حياة أسمى من حياتهم . ان هذه الحياة لفقيرة وان العمل فيها لجاف ، بل هو خال من الشعر والموسيقى .

ان التخيل يبدل قيم الاشياء في عين الانسان ، ويلقي عليها حلة قشيبة جميلة ، فهو يرفع الاعمال الوضيعة ويحيي في النفوس ميت الامل . الا انه كثيراً ما يبعد الانسان عن الواقع ويولد في نفسه عادة الاحلام الروائية ويجعله غير قادر على موافقة شرائط الحياة . ان التطلع الى عالم الخيال من حين الى آخر يجعل الحياة اقل قسوة مما هي عليه ، ولكن جمال هذا العالم قد ينسينا ما نحن فيه من الشقاء ويبغضنا اياه فنفضل الاقامة في القصور التي شيدناها بخيالنا ونقطع كل صلة بيننا وبين الواقع .

* * *

١ - المصادر

(1) Bergson; L'énergie Spirituelle ch. VI
(2) Delacrois, Psychologie de l'art.
(3) Dugas, L'imagination.
(4) Le Roy, Logique de l'invention, in-Rev. meta-1905.
(5) Paulhan; Psychologie de l'invention.
(6) Picard-Jaques. Essai sur les conditions positives de l'invention dans les sciences et Essai sur la logique de l'invention dans les sciences.
(7) Ribot. Essai sur l'imagination créatrice.
(8) Valéry P. Variété.
(9) Weber, une philosophie de l'invention in Rev. Méta-1932.

٢ تمارين ومناقشات شفاهية

١ — ادرس تبدل الحقيقة وامتزاجها بالخيال في احد الآثار الأدبية اوالفنية التي تعرف أصلها .

٢ — حلل العواطف التي شعرت بها عند حل احدى المسائل الصعبة التي شغلتك . حلل شعورك بالجهد ، وشعورك عند ايجاد النتيجة المطلوبة .

٣ — الوسط الاجتماعي والعبقرية الفردية .

٤ — صور التخيل المبدع : التخيل التصويري والتخيل الانفعالي (راجع كتاب

ريبو في التخيل المبدع) .

٥ — صور التخيل وأثره في مختلف مظاهر فاعلية الانسان

٣ - الإنشاء الفلسفي

١ — الفرق بين التخيل المبدع والتخيل التمثيلي (الجزائر ١٩٢٤) .

٢ — الى اية درجة يكون التخيل مبدعاً (بوردو — غرنوبل — ١٩٢٦) .

٣ — هل نستطيع في التخيل أن نقطع كل صلة بالوجود الخارجي المعروف ؟ (اكس ١٩٢٧) .

٤ — علاقة المثل الأعلى بالواقع (رون — ١٩٢٨)

٥ — ما هو نصيب الشعور واللاشعور والجهد المعقول والحدس الاتفاقي في عبقرية الابداع ؟ (ديجون — ١٩٢٦) .

٦ — أثر الالهام والتأمل في الابداع الفني (باريز — ١٩٢٦)

٧ — الشعور بالمثل الأعلى ، ما هي العوامل النفسية والاجتماعية المساعدة على انضاجه (ليل — ١٩٣٠)

٨ — البحث في قول آمبر الآتي :

« ربما كانت ملكة ادراك العلاقات هي الملكة الوحيدة التي يتميز بها العبقري من غيره . ان اكثر الاكتشافات (حتى العلمية منها) التي ترمي الى تنظيم الحوادث وايضاحها انما نشأت عن ادراك علاقات كانت مجهولة الى ذلك العهد .

٩ — قال وليم جمس : يتميز العبقري من الرجل العادي بفرط قدرته على التداعي بالمشابهة — أوضح هذا القول بامثلة من عندك وناقشه ؟



الفصل التاسع

الانتباه

١ - تعريف الانتباه

تعريف الانتباه . – رأينا في بحث اللاشعور أن لحياتنا مركزاً منيراً وأطرافاً ضئيلة ، وانه يمكن تشبيه الشعور بأشعة النور الداخلة الى غرفة مظلمة . فالانتباه الى شيء هو توجيه هذه الاشعة اليه بحيث يصبح في مركز الشعور المنير . لذلك عرف العلماء الانتباه بقولهم هو تمركز الفاعلية النفسية حول حادثة ما لجعلها واضحة تماماً فاذا كانت هذه الحادثة خارجية كان الانتباه حسياً ، وإذا كانت داخلية كان الانتباه تأملاً .

مثال ذلك : إذا جلست الى مكتبي أفكر في أحد المواضيع الفلسفية ، وجدتني قبل الابتداء بالتفكير محاطاً بكثير من المؤثرات الحسية ، فاسمع دقات الساعة ، وجلبة الطريق ، وأشم رائحة الزهر الداخلة الى غرفتي واشعر بدرجة الحرارة ، وملامسة ثيابي لجسدي ، ومقاومة الكرسي وغير ذلك من الاحساسات المشتتة فاذا فكرت في احد المواضيع واستغرقت في التأمل ضعف تأثير هذه الاحساسات وتضاءل الشعور بها كما يتضاءل صوت السيارة المتباعدة عني . لقد كنت قبل الانتباه مشتت الفكر فتجمعت أفكاري الآن كلها حول نقطة واحدة .

وقد يزداد تمركز الافكار حتى يبلغ درجة عالية ينسى بها الانسان كل ما يحيط به ويستغرق في التفكير استغراق أرخميدس في قضاياه أو باسكال في مسائله . ليس هذا الاستغراق في التفكير ذهولاً بل هو زيادة في الانتباه . ان حالة الذهول التام لاتوجد الا في الاحلام اذ يستسلم الانسان للصور التي تساوره فيتبعها وتتبعه ، ويفقد كل فكر انتقادي ، ويمسي متراخي الشعور لايفضل حالة على أخرى ، بل ترد الصور

والذكريات عليه تبعاً لما يشعر به من الحزن والسرور او الحب والطمع ٠

درجات الانتباه ٠— شبه العلماء نتيجة الانتباه باثر العدسات المحدبة التي تجمع الاشعة في بؤرة واحدة ٠ فكما ان العدسة تزيد قوة الاشعة المتجمعة ، كذلك يزيد الانتباه وضوح العناصر التي يتجه اليها ٠ وهذا يدل على ان للانتباه درجات مختلفة ٠ اولها الانتباه المشتت Attention dispersée واعلاهـا التأمل العميق ٠ وبين الاول والثاني درجات كثيرة تختلف بحسب العمر والحضارة ٠ ان الطفل والانسان الابتدائي أقل انتباهاً وتأملاً من الراشد والمتمدن ، اذن فالانتباه ليس سبباً من أسباب المدنية فقط ، بل هو في الوقت نفسه نتيجة من نتائجها ٠

١) الانتباه المشتت ٠— هو الحالة التي تتفرق فيها عناصر حياتنا الداخلية وتتشتت فلا يتميز فيها إحساس من احساس ولا ادراك من ادراك ، بل تبقى الاحساسات والادراكات والعواطف والافكار كلهـا على نمط واحد من حيث الشدة والوضوح ٠ أحسن مثال يدل على ذلك حالة الطفل ، او حالة الراشد المتعب الفكر المستسلم للاحلام ٠ قد يستسلم الراشد للصور التي تجري في نفسه ويتحد بها ، فكأنه ناظر لا فرق بينه وبين الاشياء التي ينظر اليها ٠ او كأنه كما قال (كوندياك) عين تلك الاشياء التي تنعكس آثارها في نفسه ، حتى لقد قيل انه لا فرق في هذه الحال بين الانا واللا أنا وهذا التشتت لايختلف عن حالة الذهول إلا قليلاً ٠

٢) الانتباه المتجمع ٠— هو الحالة التي تتجمع فيها فاعلية النفس حول موضوع معين كما تتجمع اشعة العدسة في مركز واحد ٠ ان هذا الاتجاه يقتضي على الاكثر جهداً وارادة ٠ وهو أعلى درجات الانتباه تنظيماً لفاعلية النفس ٠

٢ - أنواع الانتباه

يختلف الانتباه بحسب الموضوع وبحسب السبب

١) بحسب الموضوع ٠— اذا اتجه الانتباه الى شيء خارجي سمي خارجياً واذا اتجه الى حياتنا الداخلية سمي داخلياً

الانتباه الخارجي ٠— ينقسم الانتباه الخارجي الى حسي وحركي ٠ فالانتباه الحسي يطلق على تجمع فاعلية الحواس حول شيء معين كانتباه عالم الحيوان الى حشرة

من الحشرات او انتباه عالم الآثار الى وسام من الاوسمة القديمة والفرق بين البصر والنظر والسمع والاصغاء كالفرق بين الاحساس البسيط والادراك المبني على الانتباه .

اما الانتباه الحركي ، فيكون في تنظيم حركاتنا وترتيبها وجعلها مطابقة للاشياء الخارجية كانتباه العامل الى عمله وترتيب الحركات الضرورية لانجازه وفقاً لما تقتضيه شرائطه المختلفة .

الانتباه الداخلي . — وهو نظر الانسان إلى حياته الداخلية وتأمله اياها . فاما أن يكون هذا الانتباه تفكيراً بسيطاً واما أن يكون تأملا عميقا . وقد يتأمل الانسان افكاره وذكرياته وتصوراته من حيث هي ناتجة عن اشياء خارجية ، وقد يتأمل أحواله الشخصية من حيث هي داخلية ذاتية ، ويروم دراستها لغاية علمية (بسيكولوجية) أواخلاقية أوادبية . ويسمى تا لهذا بالتأمل الداخلي Introspection

٢) بحسب السبب . — ينقسم الانتباه بحسب العلة التي تولده الى آلي وعفوي وارادي

الانتباه الآلي . — يتولد هذا الانتباه من مؤثر خارجي مباشر بصورة آلية مستقلة عن الارادة والاهتمام ، كانتباه الانسان الى ضجة شديدة او نور ساطع أو لون لامع يخطف البصر ، او كانتباهه الى فكرة ثابتة في نفسه Idée fixe ان هذا الانتباه ناشئ عن قوة المؤثر لا عن اتجاه النفس الى شيء أو ميلها اليه . فهو إذن تابع لشدة الاحساس الخارجي اوقوة الفكرة الثابتة لا الى نزعات النفس وميولها واستعداداتها

الانتباه العفوي . — يتولد الانتباه العفوي من اهتمامنا بالشيء وميلنا اليه . ونحن لانهتم بالاشياء كلها على حد سواء ، بل نميل الى بعضها بصورة عفوية من غير جهد فكري ولا تعب نفسي . ان الحيوان لاينتبه الا عند الخوف من الخطر اوالشعور بالمنفعة . فهو ينتبه الى الملائم رغبة في الحصول عليه وينتبه الى المنافي رغبة في تجنبه . ان هذا الانتباه ناشئ عن غريزة حفظ البقاء ، ولولاه لهلك الحيوان في معترك الحياة . إن انتباه الطفل شبيه بانتباه الحيوان ، الا أن حب الاطلاع عنده اشد واقوى ، أما الراشد فيختلف ميله إلى الاشياء بحسب شدتها وطرافتها وندرتها أي بحسب اهتمامه بها . ويكون انتباهه القوي مصحوبا في الغالب بالهيجان . اذا زار السياح بلداً رجع كل منهم بذكريات مختلفة لانهم لا ينتبهون الى شيء واحد ، واذا مررنا في الطريق انتبهنا

الى بعض الاشياء دون بعض . فالانتباه العفوي هو اذن اصطفاء مجرد عن الارادة الا انه ليس تابعاً للعوامل الخارجية (الشدة والندرة) فقط ، بل هو تابع ايضاً لكثير من العوامل الداخلية منها المزاج والثقافة المكتسبة وصورة التفكير الشخصي ، والمشاغل الحاضرة ، وقابلية الانفعال .

الانتباه الارادي . — ينشأ الانتباه الارادي عن تجمع فاعلية النفس حول شيء من الاشياء التي لا نميل اليها بفطرتنا ، كانتباه التلميذ مثلا الى درس القراءة أو الحساب ، أو كانتباهك الى حديث جارك الممل وانت في حفلة ساهرة . إن هذا الانتباه يقتضي جهداً اراديا لان الارادة ضرورية لجمع فاعلية النفس حول نقطة واحدة . غير ان الانتباه الارادي لا يكون متناسبا مع الجهد دائما ، بل قد تختلف شدة الجهد بحسب الاشخاص لاختلاف الاستعداد والكسب ، فاذا تعود الانسان كبح جماح نفسه ، والتسلط على رغائبه واهوائه خفت شدة الجهد الضروري لانتباهه الارادي . والحيوان ليس في الغالب اهلا للانتباه الارادي ، حتى أن الناس انفسهم متفاوتون فيه ، فيتبدل بحسب شرائط الحياة الاجتماعية ويختلف باختلاف الصنائع والاعمال مادية كانت أو فكرية . وقد تقلب العادة هذا الانتباه الارادي الى انتباه عفوي ويسمى عند ذلك بالانتباه المشتق . فالرياضي يحتاج في اول الامر الى جهد وارادة الا انه بعد الاستغراق في التفكير ينسى نفسه ويميل كل الميل الى مسائله وتزول جميع العقبات من طريقه ويصبح انتباهه عفويا . ان تاثير العادة في حياة الانسان قوي جداً . انها تخفف وطأة البؤس وتسهل على الانسان تحمل الشقاء وتخلق فيه طبيعة ثانية .

٣ — تحليل الانتباه

إن الانتباه خاضع لشرائط فيسيولوجية وشرائط نفسية .

الشرائط الفيسيولوجية . — ليست عوامل الانتباه نفسية محضة لانه مصحوب بعوامل فيسيولوجية أيضاً . فمن هذه العوامل :

١) **حركات الاعضاء** . — يرافق الانتباه كثير من الحركات منها تقلص العضلات وتوقفها وحركات الوجه والحواس في سبيل موافقة الشيء الخارجي ومطابقته .

ان الانتباه الحسي يقتضي مطابقة العينين والاذنين للشيء الخارجي ، فالعين تغير احديداب عدستها لتحصل على تأثير اوضح واشد ، وتقلص عضلاتهـا لجعل محوري البصر منطبقين على الشيء . ثم ان أذن الحيوان تتجه نحو الفريسة ، والهرة تتحفز للوثوب على الفأرة . وقد يتوقف الانسان عن الحركة عند الانتباه الداخلي أو التفكير فالحاجبان يهبطان وتتشكل بينهما غضون عمودية ، والعين تغمض او تتوارى وراء حجاب الفكر . اما في الانتباه الحسي فتتقلص عضلة الجبهة ويرتفع الحاجبان وتتشكل فوقها أخاديد أفقية . والجسد يترجم عن الانتباه بتوقف حركاته وسكونه (مثال ذلك سكون المصغي الى احد الخطباء) ، حتى لقد بين الدكتور سيمون ان للاوضاع الجسدية شأناً عظيماً في انتباه التلاميذ[1] . وقد يولد الانتباه الداخلي حركات ايجابية كالذي لايستطيع التفكر الا اذا مشى في غرفته ، وكالخطيب الذي لاتسيل قريحته الا إذا مشى واستعمل الاشارات . قال جان جاك روسو : « اني لا أستطيع التأمل الا اذا مشيت ، فاذا وقفت ، وقفت افكاري . ان رأسي لايسير الا مع رجلي »[2] وقد علل (ريبو) ذلك بقوله ان هذه الحركات ليست ناتجة عن تمركز الانتباه ، بل هي ضرورية لتنبيه الفاعلية الدماغية وزيادة جريان الافكار .

٢) تبدل الدورة الدموية . — ان الانتباه مصحوب بتبدل في الدورة الدموية فيترك الدم اطراف الجسم ويتجمع في المركز . وقد يحدث احتقاناً في المراكز العصبية العاملة لان كل عضو من الاعضاء العاملة يمتص من الدم كمية تساعده على التجدد .

٣) تبدل التنفس . — الانتباه مصحوب ايضاً بتبدل التنفس . فيقصر الزفير ويطول الشهيق وتزداد ضربات القلب . إن التنفس في حالة الانتباه الشديد شبيه باللهاث في حالة التعب .

الشرائط النفسية . — لننظر الان الى الانتباه من الوجهة النفسية ، انه يغير تركيب الشعور ويبدل فاعلية النفس .

١) تغيير تركيب الشعور . — وصف ريبو الانتباه بقوله انه يقلب الفكر الى فكرة واحدة (monoidéisme) . إن عناصر الشعور في حالة الانتباه افقر مما

(1) Bulletin de la Société A. Binet 1920 — 1921

(2) Rousseau. J. J. Confessions P. 11

هي عليه في الحالة الطبيعية ، لان التصورات كلها تنقلب إلى تصور واحد ، ويتعذر على الانسان ان ينتبه إلى شيئين معاً في وقت واحد .

هل يمكن الانتباه الى شيئين معاً . — هذه المسألة قديمة ، وقد اختلف العلماء في الاجابة عنها . فمنهم من يقول إن الانتباه واحد لا ينقسم . ومنهم من يقول إن في وسع الانسان أن ينتبه الى شيئين معاً . ولنأت الآن ببعض الامثلة . ان في طاقة الانسان ان يشتغل في امرين معاً ، فيقرأ مثلا ويغني في وقت واحد . ان هذا المثل لا يثبت لنا إمكان الانتباه الى شيئين معاً ، لان الانسان قد يغني بصورة آلية من غير أن يفكر في غنائه . وقد روي عن يوليوس قيصر انه كان يملي اربع رسائل معاً ويكتب هو نفسه رسالة خامسة في وقت واحد . إن هذا المثال لا يقطع كل خلاف ، بل يدل فقط على ان يوليوس قيصر كان يقوم باعمال متتابعة فينتقل من امر إلى آخر ، حتى لقد روي عن نابوليون بونابارت [1] أنه كان لا يوجه انتباهه إلا الى مسألة واحدة ، فاذا انتهى منها انتقل الى غيرها . الا ان العلماء قد جاؤوا بامثلة أخرى ، منها ان بعضهم ينشد شعراً من الاشعار بصوت عال ويردد شعراً آخر أثناء ذلك في داخله ، وأن بعضهم يحل مسألة حسابية كتابية ويحل في الوقت نفسه عملاً ذهنيا ثانيا . [2]

لا شك أن الانتباه التام الى شيء من الاشياء يقتضي اتجاه النفس بكل قواها اليه ، ولا خلاف في أن الجمع بين أمرين معاً يضعف قوة الانتباه بالنسبة إلى كل منهما ، إلا انه في طوق بعض الاشخاص أن يجمعوا فاعليتهم الفكرية حول عدة أمور . نعم إنه يمكن في بعض الأحيان تعليل ذلك بانتقال الفكر من امر إلى آخر ولكن من

---

(1) راجع مذكرات رودورر Roederer عن نابليون : « فما كان يمتاز به على غيره قوة انتباهه وثباته في العمل . فكان في وسعه أن يقضي ثماني عشرة ساعة في امر واحد او في عدة أمور » وقال نابوليون عن نفسه : « اذا اردت ان اترك عملاً اغلقت جاروره وفتحت جارور عمل آخر ، فالاعمال لا يختلط بعضها ببعض ، ولا تتعبني ، حتى انني اذا اردت ان انام أغلقت كل الجوارير ونمت » .

(2) Paulhan, La simultanéité des actes psychiques, dans Rev. scientifique. T. XXXIX — 1887. p 687

الصعب تعليل جميع الأمثلة التي جاء بها (بولهان) و (وندت) و (ستانلي جفونس) الا بالانتباه الى شيئين معاً في وقت واحد . ولولا ذلك لكانت كل مقايسة بين امرين غير ممكنة .

ينتج مما تقدم أن الانتباه لا يقتضي انقلاب كثرة الأفكار الى وحدة مطلقة بل ان هذه الوحدة التي يؤدي اليها الانتباه إنما هي وحدة نسبية ، ومعنى ذلك أن الفكرة تصبح إذ ذاك عاملاً من العوامل المنتظمة ، فتجذب الافكار والذكريات والرغائب اليها . لذلك قيل ان الانتباه هو وحدة في كثرة ، او بالاحرى هو جمع حالات نفسية كثيرة حول فكرة واحدة منظمة قال (رويسن Ruyssen)[1] : يظن بعضهم ان الانتباه « هو تضييق ساحة الشعور وتمركزه حول فكرة واحدة ليكون ادراكها احسن . والاصح أن يقال ان الفكرة المميزة هي التي تضم اليها الذكريات حتى تملأ عتبة الشعور كلها » فالانتباه بهذا المعنى الاخير هو اذن كثرة لا وحدة (Polyidéisme) ان الانتباه الى صورة من الصور النفسية هو جمع الافكار والذكريات والرغائب حولها ، فهو اذن كما قلنا وحدة . إلا ان هذه الوحدة ليست وحدة عددية ، بل وحدة تركيب وتنظيم .

٢) تبدل فاعلية النفس . — اذا حللنا الانتباه بالنسبة إلى فاعلية النفس تبين لنا أنه وقوف آني في جريان الاحساسات والتصورات والعواطف والافكار . اذا قرع باب غرفتي وأنا مستسلم للاحلام مستغرق في التامل ، توقفت سلسلة احلامي وانقطع جريان أفكاري ، ونظرت الى الباب لا علم من الطارق حتى أن الجسد نفسه ليشترك في هذا التوقف . إن الانتباه الى صورة من الصور النفسية يلهيني عن الصور الاخرى ويوقف جريان افكاري .

على أن هذا التوقف ليس سكونا مطلقا ولا تعطلا ذاتيا . بل ان النفس عند توقفها لتتجه الى الشيء وتطلب منه زيادة اتضاح كأنها تبغي بهذا الوقوف ازالة الحجاب عن المجهول . فالاتجاه بدون بحث وتفحص ليس انتباها حقيقيا بل هو فكرة ثابتة تتجه اليها النفس بدون فاعلية كالطفل الذي يتبع بعينيه حركة الشمعة فيستسلم اليها بدون تفحص ولا فاعلية خالو نفسه من كل غاية . أما الانتباه الحقيقي فهو اتجاه وتفحص وبحث .

(1) Ruyssen. Evolution psychologique du jugement p. 106

ينتج مما تقدم ان حياتنا الداخلية في حالة الانتباه لا تتوقف عن الحركة ، لان وقوف الاحوال النفسية عن الحركة يؤدي الى زوال الشعور .

الشرائط الاجتماعية . — الحياة الاجتماعية تسير الافراد في مجار عديدة ، وتخلق لهم في هذه المجاري اهدافا اصطناعية ليس في غرائزهم الاولية ما يدفعهم اليها ويحببها اليهم . إلا أن الفرد يخضع لهذا السلطان الاجتماعي ، تحت تاثير التربية ، فيضيق على غرائزه ويخالف ميوله ، ويجعل انتباهه خاضعا لارادته . فالحياة الاجتماعية تؤثر اذن في الانتباه الارادي ، لانها تدعو الفرد الى احترام نظمها واتباع مثلها العليا ، فيستيقظ من ركوده ، ويتجه اليها ، ويراقب نفسه ؛ ويخالف نزعاته الطبيعية بجهده الارادي

٤ — حقيقة الانتباه

وجدنا بالتحليل ان شرائط الانتباه كثيرة . فمنها ما هو حسي ، ومنها ماهو انفعالي ومنها ما هو حركي ، ومنها ما هو اجتماعي . الا ان بعض الفلاسفة لم ينظر الى هذه الشرائط المختلفة فاقتصر في بيان حقيقة الانتباه على عامل واحد منها .

نظرية كوندياك . — زعم كوندياك في كتاب الاحساسات Traité des sensations إن العامل الحسي هو العامل المقوم للانتباه ، فالانتباه عنده إحساس منحصر (Sensation exclusive) ومعنى ذلك ان الاحساس الشديد مثلاً يستولي على النفس ويمنعها من الانتباه الى غيره . فالانسان يتجه الى الضجة الشديدة او الى النور الشديد بالرغم منه . فتنحصر حياته النفسية في هذا الاحساس ، ويمتنع عن التفكير في شيء آخر غيره ، ويخلو شعوره من جميع الصور ، ويصبح ذلك الاحساس في تلك البرهة من الزمان كل حياته النفسية ، فلا أثر للارادة ولا للجهد ، كأن شدة المؤثر الحسي هي العلة الوحيدة لحدوث هذا الانتباه .

مناقشة . — إن هذه النظرية تهمل عوامل الانتباه المختلفة وتقتصر على عامل واحد منها . فالانتباه حالة مركبة لا حالة بسيطة وهو كما قيل حالة اشتداد وتمركز وهو غير تابع للمؤثر الخارجي فقط ، بل تابع ايضاً لفاعلية الشخص واستعداده النفسي . ان هذه العوامل الداخلية موجودة في الانتباه العفوي ، لان المرء لاينتبه انتباهاً عفوياً الا لما يحب . وهي موجودة ايضاً في الانتباه الارادي ، لان الانسان ليس آلة تابعة

للمحركات الخارجية فقط . ان انتباهي لمسأله هندسية ليس ناشئاً عن الاحساس البصري المباشر ، واصغائي للصوت الوطي، المحاط بالضجة الشديدة ليس تابعاً للمؤثرات الخارجيـة . انني اصغي الى صوت رفيقي الضئيل ونحن في القطار بالرغم من ضجة القاطرة وقرقعة دواليبها .

على أن نظرية كوندياك هذه تدلنا على وجود انتباه عفوي لاإرادي شبيه بالفعل المنعكس وقد وصفه العلماء المتأخرون وصفاً صادقاً فقال هوفدينغ[1] : ان هذا الانتباه الطبيعي أولي وهو موجود عند الحيوان ، فالحمامة المدموغة تستطيع أن تتبع النور بعينها وتتحرك معه . والطفل يتأثر بالمؤثرات الخارجية . الا أن هـذا الانتباه العفوي شبيه بالغريزة ، وهو مختلف عن الانتباه الارادي الذي ذكرناه سابقاً .

نظرية ريبو — قال ريبو في كتابه (بسيكولوجيا الانتباه) إن الانتباه نوعان ارادي وعفوي . فالانتباه العفوي اصل ، أما الارادي ففرع مشتق منه لانه يكتسب بالتربية وينمو بالتمرين ، الا ان الارادة ليست ذاتية لهذا الانتباه المشتق وهو في الحق ليس ارادياً اكثر من الانتباه العفوي بل هو اصطناعي ، مكتسب ، والنفس في كلا الحالين تكون منفعلة لا فاعلة .

فما هو الانتباه العفوي ؟ يقول ريبو : إن الانتباه العفوي ناتج دائماً عن اسباب انفعالية . والانسان كالحيوان لا ينتبه عفواً الا لما يهتم به ويميل اليه ، وإذا جردناه من الشعور باللذة وبالالم عجز عن الانتباه . ان الانتباه الشديد مبني دائماً على الاهواء العظيمة . وجدير بالخطباء والمربين أن يهتموا بهذه الملاحظة ، لانها تبين لنا ما هو أثر الاهتمام في نفوس الناس ، وكيف يمكن ايقاظ الانتباه بتحريك العوامل الانفعالية .

وقد بين ريبو أيضاً أن هذه العوامل الانفعالية تنحل كلها الى نزعات الانسان وميوله وان النزعات ليست في الحق إلا حركات أو توقف حركات شعورية كانت أو لاشعورية . فالانتباه تابع اذن للشرائط الحركية .

قال ريبو[2] : « لنفرض أننا جردنا احد المشاهدين الحاضرين في الاوبرا من مطابقة العينين والرأس والجسد والأطراف مع تبدلات التنفس والدورة الدموية

(1) Höffding. Psychologie p. 156
(2) Ribot, Psychologie de l'attention p. 38

الدماغية الخ وجردناه من الانعكاس الشعوري أو اللاشعوري لهذه الحوادث في الدماغ فان ما يبقى على هذه الصورة المجردة من الكل الاولي ليس انتباها . واذا بقي هناك شيء فما هو الا حالة شعور زائلة ، أو ظل الذي كان من قبل » .

ان هذه الحركات ليست ناتجة عن الانتباه ، بل الانتباه ناتج عنها . فالعوامل الفيزيولوجية ، من تبدلات في التنفس والدورة الدموية وحركات في الاعضاء ، تولد الانتباه كما تولد الهيجان . فنظرية ريبو في الانتباه شبيهة اذن بنظرية (وليم جيمس) في الهيجان .

ولكن كيف يتولد الانتباه الارادي من الانتباه العفوي ؟

يقول ريبو : اجعل الشيء جذابا بصورة اصطناعية اذا كان غير جذاب بطبيعته » فاذا أصبح جذابا ملت اليه ورغبت فيه كما ترغب في الاشياء التي تميل اليها ميلاً طبيعيا . وقد بين ريبو أن لتوليد الانتباه الارادي من الانتباه العفوي ثلاثة ادوار : اولها دور التأثير بالعواطف البسيطة كالخوف والرغبة في المكافأة وحب الاطلاع ، وثانيها استعمال العواطف المركبة كحب الذات ، والمباراة ، والطمع ، والمنفعة ، وثالثها العادة التي تتولد من تكرار العوامل السابقة . فالانتباه الارادي يكون في اوله اصطناعيا ، ثم يصبح بالتكرار والعادة طبيعة ثانية

فالانتباه الارادي ينمو اذن تحت تأثير التربية والاجتماع ، وهو كما قيل آلة التكامل ، لا بل ثمرة الحضارة

مناقشة . — ليست هذه النظرية الا نتيجة للنظرية الكبرى التي تجعل الحوادث النفسية ناشئة عن الحوادث الفيزيولوجية . وقد صادفنا هذه النظرية في بحث الهيجان وفندناها .

ونقول الآن انها تهمل فاعلية الذهن اثناء الانتباه ولا تهتم بالشرائط النفسية التي ذكرناها .

وقد ذكر العلماء في الرد على هذه النظرية التنبيهات الاتية :

١) لا شك أن للعوامل الفيزيولوجية أثراً في الانتباه ، إن حذف الظواهر الفيزيولوجية يؤدي الى اضعاف الانتباه نفسه . لا يكون الانتباه تاما الا اذا كان مصحوبا بهذه الظواهر . ومن الصعب ان ينتبه الانسان من غير أن يظهر ذلك عليه .

إلا أن هذه الظواهر ليست علة الانتباه المطلقة لان الانتباه لا يوجد بوجودها ولا ينعدم بزوالها دائما ٠

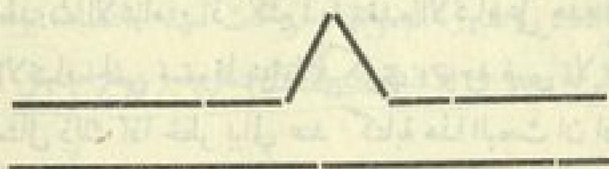
٢) لا يتولد الانتباه من التبدلات الفيزيولوجية فقط ، بل هو تابع ايضا لكثير من العوامل النفسية ٠ ان المطابقة بين حركات الجسد والشيء الخارجي ليست كافية لحدوث الانتباه ٠ اذ كثيراً ما يتقدم الانتباه على هذه المطابقة ٠ و كثيراً ما يكون الانتباه الحسي مسبوقا بتيقظ فكري وتوجه نفسي لا أثر للمطابقة الحسية فيهما ٠ مثال ذلك اذا خطر ببالي عند كتابة هذا البحث ان اراجع فقرة قرأتها سابقا في أحد كتب علم النفس، تهيأ لها فكري واتجهت اليها نفسي ، قبل مراجعة الكتاب ٠ ان هذا الاتجاه النفسي هو انتباه متقدم على المطابقة الحسية « Pré - attention »[1] وهي حالة مادية لا تقتضي وجود الانتباه الحقيقي ، لان الانتباه الحقيقي لا يوجد الا حيث توجد المطابقة النفسية

٣) ليس الانتباه احساسا منحصراً ، لان الانتباه الى شيء هو كما ذكرنا توجه القوى النفسية كلها اليه ٠ ففيه فاعلية نفسية وحركة داخلية ، اما الاحساس المنحصر فليس على شيء من ذلك لانه يستولي على النفس ويطرد منها كل الصور والافكار فهو

(١) راجع كتاب وليم جيمس في علم النفس « Précis de psychologie » ص ٢٩٩ - ٣٠٠ قال جيمس : « اذا كان الشيء موجوداً في أطراف ساحتنا البصرية فانه لا يستطيع بحسب المعتاد ان يوقظ انتباهنا الا اذا جذب اعيننا اليه ، اعني لا يستطيع ذلك الا اذا أحدث في أعيننا حركات الدوران والمطابقة التي توصل الخيال الى البقعة الصفراء وهي النقطة التي تكون الحساسية البصرية فيها عظمى ٠ على ان العادة ايضاً تجعلنا قادرين على الانتباه الى شيء موجود في اطراف الساحة البصرية مع بقاء العينين في ثبوت مطلق ٠٠ فيستطيع المعلم بذلك ان يراقب حركات الاولاد في غرفة المطالعة بصورة عفوية من غير ان ينظر اليهم ٠ والنساء بالجملة اقدر من الرجال على ممارسة هذا النوع من الانتباه البصري الجانبي »

وقد حقق (هلمولتز) ذلك بتجربة بسيطة تثبت العينين بجهاز خاص وجمع البصر كله في ثقب دبوس ، فكان الشخص بالرغم من ذلك ينتبه الى صورة موجودة في أطراف الساحة البصرية

اذن يفقر النفس ويمنعها من التفكير . الانتباه الحقيقي يستعين بجميع ملكات العقل فيدعو سلاسل الذكريات الى ساحة الشعور ويستخدمها في تفهم الاشياء . فيغني النفس بجمعه ملكاتها في نقطة واحدة ويزيد وضوحها المنتج وموآلفتها للحاضر وهو حالة من احوال الفكر المركب تشتد فيه فاعلية النفس وتتمركز قواها .



٤) ان ريبو لا يقول مع كونديلاك ان الانتباه إحساس منحصر ، بل يرى ان الانتباه العفوي يكشف لنا عن احوال الشخص وميوله وعاداته . فالبواب لا يصيخ بسمعه الا الى المذر ولا يعبأ الا بسقط الكلام ، والاسكاف لا ينتبه الا الى الاحذية كما ان الخياط لا ينتبه الا الى الازياء . ليس غروب الشمس في عين المصور كالغروب في عين الفلاح ، كل ينظر الى الاشياء بعين نفسه ويلقي عليها رداء من ميوله واحلامه . لم يخفق قلب مالبرانش لدى قراءة كتاب ديكارت في الانسان الا لموافقة ذلك الكتاب لافكاره واهواء نفسه . وهذا كله يدل على ان الانتباه ليس تابعا لحقيقة المؤثر الخارجي بل هو تابع لطبيعة الشخص ، فقد يكون المؤثر واحداً ، ويختلف الناس في الانتباه اليه ، ويرجع هذا العامل الشخصي الى الوراثة والتربية والارادة . فالنفس فعالة في الانتباه العفوي والانتباه الارادي معا لانها تصطفي بحسب نزعاتها وميولها وعاداتها .

٥ — فاعلية النفس في الانتباه

إن فاعلية النفس تختلف بحسب أنواع الانتباه ، فالانتباه العفوي يستند الى قانون الاهتمام أما الانتباه الارادي فيقتضي جهداً وفاعلية تركيب . ولنبحث في كل من هذين الأمرين على حدته .

١ — قانون الاهتمام . — إن قانون الاهتمام هو قانون الحياة ، لان الموجود الحي لايهتم الا بماله علاقة بمنفعته الحاضرة ، ولا ينتبه انتباهاً عفوياً الا لما يؤثر فيه ويهيجه .

ما هي عوامل الاهتمام ؟ — لاتوقظ الاشياء انتباهنا بطبائعها الحقيقية بل بما هي عليه بالنسبة الينا ، فقيمها اذن شخصية تابعة لتأثيرها فينا ، فتارة تبعث اللذة والاعجاب

والرغبة ، وتارة تبعث الالم والاشمئزاز والغضب والرهبة . فالملائم والمنافي كلاهما باعث على الاهتمام . ويمكن إرجاع الاهتمام الى العوامل الآتية :

١) القوة . — البرق والرعد وكل لامع أو متحرك يوقظ الانتباه . فالحالات القوية أدعى الى الاهتمام من الحالات الضعيفة ولذلك فان الانتباه للحاضر أقوى من الانتباه الى الغائب وكثيراً ما نكون غارقين في التأمل فنسمع صوت بندقية أو سيارة فنلهو عن تاملاتنا به ، حتى لقد قال باسكال : « قد يكون طيران الذبابة أو طنين الحشرة كافيا لتشتت افكارنا » .

٢) الغرائز والميول الكسبية . — يختلف الاهتمام بحسب النزعات الغريزية والميول الكسبية فالجائع لاينتبه الا الى الطعام والعطشان يحسب السراب ماء . كل حاجة عضوية تولد نزعة غريزية — اما الميول الكسبية فتتولد من العادة والتربية وتاثير الحياة الاجتماعية ، فكل انسان يرغب في الكلام غالباً عن مهنته ولايرى الاشياء الا تحت زاوية اهتمامه . والطبيعة تكلم الموسيقار بلغة الالحان والمصور بلغة الاشكال والالوان والغاب في نظر الحطاب يختلف عنه في نظر الصياد أو في عين السائح التعبان فنحن لا نرى في الاشياء الا ما نريد ، ولانطلب فيها الا ما نحب .

٣) المشاغل الحاضرة . — إذا شغلك مرض وجدت علائمه في كل شيء ، وإذا شغلك امر لم تدرك من الاشياء الاما له علاقة به فالحزن يقلب بهجة الطبيعة الى ظلام قاتم ، والحب يمنع العاشق من التفكير في غير المعشوق .

الجهد الارادي وفاعلية التركيب = قال الفرد بينه : إن الانتباه الارادي يقتضي موافقة الذهن لحالة هي جديدة بالنسبة الينا ولا تتم هذه الموافقة الا بتركيب جديد مختلف عن تداعي الافكار . لان التداعي يقتصر على استرجاع المركبات القديمة ، أما الانتباه فيقتضي تركيباً جديداً . إذا لاحظنا حادثة من الحوادث أو أصغينا لخطيب أو فكرنا في معنى من المعاني فان فكرنا ينتقل بنفسه الى حالة خاصة ويتهيأ لقبول الشيء الجديد حتى لقد قال «لامارك» إن وظيفة الانتباه هي وظيفة تحضير لان الفكر يجلب اليه جملة من التصورات والمعاني والصور فيستقبل بها الشيء الجديد ويوضحه ففي الانتباه الحسي ، يرسل الفكر الى الشيء الخارجي حلة من الصور الداخلية وفي الانتباه الداخلي يستعين العقل بجملة من الذكريات والفكر المتعلقة بموضوع البحث . فالانتباه

الارادي ليس حالة بسيطة بل هو حالة مركبة تنطبق فيها الارادة على العقل . قال هنري برغسون : الانتباه هو إبداع صور ذهنية نستقبل بها الادراك الجديد ، أو هو تصور ما يحدث قبل وقوعه او طلب فرضية من المخيلة تساعدنا على فهم الشيء الجديد مع ادراك علاقته بقسم من تجاربنا الماضية فلا انتباه اذن بلا ادراكات سابقة .

أثر الادراكات السابقة : لاندرك الا ما نستدرك . اي ان الادراك التام الواضح لايتم الا بالادراكات السابقة المكتسبة . فلانفهم كلام محدثنا الا اذا كنا نعرف لغته ، واذا جهلنا لغته كانت الفاظه اصواتاً غامضة مبهمة بالنسبة الينا لاننا لا نستطيع اذ ذاك ان نضع فرضية نستقبل بها هذه الاحساسات السمعية . وكلما سمعنا جملة تخيلنا صورة المتكلم وخطوطه الوجهية فالادراكات السابقة تساعد إذن على فهم الشيء الجديد .

وكثيراً ما ننظر الى الاشياء من غير ان ننتبه الى معناها ، فاذا دلنا رجل على ما تحتوي به تعجبنا من عدم انتباهنا اليها في المرة الاولى . من ذلك أننا ننظر الى الصورة الجديدة من بعيد فلانفهمها ولانعرفها بوضوح ؛ فاذا تقربنا منها وفهمناها ثم عدنا الى المحل الذي كنا فيه وجدناها ظاهرة واضحة وتعجبنا من غموضها الاول . ان هذا الاتضاح ناتج عن انضمام الادراكات السابقة الى الادراك الحاضر . وهذا يدل على ان المطابقة الحسية وحدها لاتجدي نفعاً اذا لم يكن في النفس فاعلية توضح الاشياء المدركة .

وعلى ذلك فالناس لايتذوقون الآثار الفنية والادبية الجديدة الا اذا علقوها بادراكاتهم السابقة . وقد اشار (ويليم جيمس) الى ذلك فقال : ان القديم والحديث لا يدعوان الى الاهتمام ، لان القديم تافه والحديث غير مألوف اما القديم في الحديث فانه يخلق الاهتمام ويوقظ الانتباه لان الباس القديم ثوباً جديداً لا يتم الا بانضمام الادراكات السابقة الى الاحساسات الحاضرة . ان الدليل مفيد في السياحة لانه يقدم لنا صوراً وادراكات سابقة يستقبل بها الاشياء الجديدة . نعم انه يفقد هذه الاشياء الجديدة شيئاً من النضارة ، الا انه يجعلها اكثر وضوحاً ويكشف لنا عن كثير من الامور التي لانتنبه اليها بدونه . ان البدوي لايرى في المدنية شيئاً مما يجب ان ينظر اليه ويعجب به ، انه لاينتبه الا الى الاشياء التي يستطيع تعليقها بادراكاته السابقة وصوره النفسية

المألوفة ، وهي اشياء تافهة ، لايفهم معناهـا الحقيقي ، ولا يدرك غايتهـا . ان الاهتمام لايكفي لايضاح الانتباه ، فقد نهتم بالشيء ونميل اليه من غير ان يكون انتباهنا اليه واضحاً . مثال ذلك ان اهل المريض واصدقاءه يهتمون به اكثر من الطبيب الا انهم لاينتبهون الى اعراض مرضه كما ينتبه اليها الطبيب نفسه .

ينتج مما تقدم ان الانتباه الحقيقي لايتم الا بفاعلية ذهنية مركبة ، تجمع فيها الارادة عناصر الشعور حول الشيء المدرك فتجعله أكثر وضوحاً واحسن بياناً ، ان للهيئة الاجتماعية تأثيراً في هذه الفاعلية الارادية . فهي تؤثر في عناصر الانتباه كما تؤثر في صورته : ان انتباه الطبيب لاعراض المرض ناشئ عن دراسته له ومعرفته باوصافه فانتباهه اذن مكتسب من تأثير الحياة الاجتماعية فيه اضف الى ذلك ان التقاء نزعاتنا وميولنا الفردية بالتصورات المشتركة يخلق لنا في كل يوم مسائل جديدة ، وهكذا تتنازع التصورات الجديدة كما قلنا مع التصورات القديمة ويؤدي هذا النزاع الى تفتح الشعور وانكشافه . فالانتباه الارادي اذن فعل مركب لا فعل بسيط لانه يقتضي اشتراك عناصر الشعور المختلفة في فعل نفسي واحد ، والطفل كالحيوان عاجز عن هذا الجهد التركيبي حتى ان الراشد نفسه ليحتاج في الانتباه الارادي الى جهد مضن ، ولا يستمر الانتباه الارادي عنده الا بجهود متتابعة .

وقصارى القول ان الانتباه في الحياة العقلية كالهوى في الحياة الانفعالية ، فكما ان الهوى يأخذ بمجامع النفس ويوجه الميول كلها الى شيء واحد كذلك الانتباه يجمع ملكات العقل حول نقطة واحدة ، إذن فهو ليس ملكة مستقلة او قوة مفارقة بل هو فعل تركيبي تشترك فيه جميع عوامل النفس من ذاكرة وتخيل ومحاكمة وغيرها لايضاح العنصر النفسي الجديد وربطه بالتجارب الماضية والادراكات السابقة .

نتائج الانتباه

إن للانتباه نتائج ايجابية ونتائج سلبية .

فمن نتائجه الايجابية :

١) – الانتباه يزيد سرعة الادراك .

ان الانتباه ينقص زمن الانعكاس ، وتناقص زمان الانعكاس دليل على ازدياد

سرعة الادراك . حتى ان زمان الانعكاس لينعدم في بعض الاحيان او يصبح سلبياً (ومعنى ذلك ان الشخص يرد الفعل قبل حدوث المؤثر)

٢) ان الانتباه يزيد شدة الحالة النفسية .

والتجربة الآتية احسن دليل على ذلك : اذا اسمعنا شخصاً ما صوتين متعاقبين احدهما ضعيف والاخر شديد . ثم طلبنا منه ان ينتبه كل الانتباه الى الصوت الضعيف وحولنا انتباهه الى شيء آخر (الى رائحة شديدة مثلا) عند حدوث الصوت الشديد، فان الشخص يجد الصوت الضعيف شديداً والشديد ضعيفاً : (تيتشنر) .

ان الانتباه يزيد ايضا شدة الاحوال الانفعالية . فانتباه المريض الى آلامه يزيدها شدة وعدم انتباهه اليها يخففها ، حتى ان انشغال المريض بامر آخر قد يزيل آلامه ، فقد ذكروا عن باسكال انه كان ينسى آلام صداعه عند استغراقه في حل مسائله ونحن نعلم ان الجنود لا يشعرون بآلام جراحهم وهم في نار المعركة ونعلم ايضا ان فقراء الهنود وبعض (لامات) تيبت ، يمزقون اجسامهم ويشرطونها وهم في هذيانهم من غير ان يشعروا بالم ما . ان حماسة الشهداء تقلب آلامهم وهم في حال غيبة الى لذة خاطفة .

٣) الانتباه يزيد وضوح التصورات وبيانها .

ان الملاحظة المؤيدة بالانتباه تجعل الشيء الخارجي واضحاً وتظهر اكثر اجزائه الغامضة . ما اعظم الفرق بين نظر العامي الى احدى الصور الفنية نظراً مجملاً ونظر الناقد الفني الذي يدرك جميع خصائصها ويقايس بينها — ان تامل حياتنا الداخلية ايضا يجعل الصور النفسية والفكر اكثر وضوحاً وبياناً فتتضح نواحيها المختلفة وتظهر لاعيننا كما تظهر ذرات الغبار المنتشرة في الفضاء تحت اشعة الشمس .

٤) الانتباه يزيد ثبوت الذكريات وحفظها

ان انتباهنا الى الصور والفكر يقوي ثبوتها ويسهل علينا حفظها ويجعلها تتغلب في المستقبل على العقبات التي تحول دون رجوعها الى ساحة الشعور .

٥) الانتباه يزيد ترتيب التصورات وتنضيدها

ليس للاحساس بذاته معنى خاص به ، (مثال ذلك سماع ضجة بيننا الفكر

مشغول عنها بشيء آخر) فالانتباه يجعل للاحساس معنى بضمه الى غيره من الأحوال وتنضيده ، وكلما تأملنا معنى من المعاني ظهرت لنا علاقته بغيره من الفكر التي لم نتنبه اليها في أول الأمر . فالتأمل اذن يودي الى تنظيم الأفكار وبيان نسبتها بعضها الى بعض .

ومن نتائج الانتباه السلبية أنه يضيق ساحة الفاعلية الفكرية ويودي الى افول قسم كبير من الإدراكات والفكر وتناقص شدتها . وكما اننا نغلق أجفاننا قليلاً ونضيق ساحة البصر عند ملاحظة شيء من الأشياء الصغيرة فكذلك عند الانتباه إلى بعض العناصر الفكرية نطرد من ساحة الشعور كل ما هو قليل العلاقة بها ، فتنحصر ساحة الشعور كما تضيق ساحة البصر .

٧ – وظيفة الانتباه وعمله

الانتباه عظيم الأثر في حياة الانسان ، وهو اكثر أفعال النفس خطورة لأنه يساعد على موافقة البيئة . إن شرائط البيئة أسرع تبدلا من نزعات الانسان وميوله فهو اذن مضطر إلى معرفة هذه الشرائط ومضطر أيضاً الى جعل ميوله متفقة معها .

والانتباه يعيننا على معرفة الأمور المتعلقة بشخصيتنا ولذلك فإن أثره في الحياة الخلقية عظيم . وهو ضروري أيضاً للملاحظة الصحيحة . ولولاه لما بلغت البشرية ما وصلت اليه اليوم من ثمرات العلم وعجائب الصناعة وآثار الفن

وكلما نما العقل وتكامل ازداد الانتباه الإرادي قوة ، حتى لقد قيل إن العبقرية هي القدرة على جمع الفكر حول موضوع واحد مدة طويلة وقد سئل نيوتون كيف اكتشفت قوانين الجاذبية فأجاب بالتفكير فيها دائماً .

إن للانتباه الحسي تأثيراً عظيماً في الادراك . أما الانتباه الداخلي فهو عميق الأثر في حياة الانسان الفكرية والعملية والأخلاقية والاجتماعية

إن في حياة الانسان الفكرية أفعالاً نفسية عالية كالتخيل والحكم وانما كنة لا

تم إلاّ بالانتباه، وفي الحياة العملية آثار للانتباه واضحة وسواء اكان العمل يدوياً ام فكرياً فانه يحتاج الى الانتباه الداخلي أي الى التأمل كما يحتاج الى الانتباه الحسي .

وسترى في الحياة الفاعلة أن الارادة ملازمة للتأمل أيضا وان الانسان لا يسير دائما بحسب رغائبه ونزعاته وعاداته ، بل بتأمل وجوه العمل المختلفة ويقايس بينها وينتخب ويجعل أعماله مبنية على أفكاره . ويمكننا ان نبين ضرورة التامل في الحياة الاخلاقية بقولنا مع الحكماء يجب أن يكون العمل نهاية الفكرة .

واذا افرط الانسان في الانتباه والتامل تعبت ملكاته الفكرية لانها عاجزة عن العمل بالاستمرار . فكأن الانتباه نزاع بيننا وبين الكسل الغريزي والذهول الطبيعي حتى لقد سماه احد علماء النفس فاعلية غير عادية مخالفة للطبيعة ، لان الانسان يحارب بها نزعاته الاولى ويسعى لتفهم اسرار الطبيعة التي تعرض عليه في كل يوم مشاكل جديدة . ان العلم والفن والاخلاق قد تولدت من هذا النزاع الدائم بين العقل والطبيعة .

١ - المصادر

1° **Ribot** : Psychologie de l'attention (Alcan 1889).

2° **Nayrac** : Physiologie et psychologie de l'attention.

3° **Pierre Janet** : art attention in dictionnaire de Physiologie de Ch. Richet.

4° **Bergson** : L'énergie spirituelle.

5° **Van Biervliet** : Esquisse d'une éducation de l'attention.

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

١ - قايس بين نظرية الهيجان الفيسيولوجية ونظرية ريبو في الانتباه ٢ — علاقة الانتباه الارادي بالانتباه العفوي ٣ — اذكر بعض المباحث التجريبية عن الانتباه . ٤— تربية الانتباه .

٣- الانشاء الفلسفي

١- ما هو الانتباه (نانسي ١٩٢٦ ، كلرمون ١٩٢٧ ، ليل ١٩٣٠)

٢- أوضح عبارة ريبو الآتية : « الانتباه يؤثر دائماً في العضلات ويعمل بها على الاخص عمل وقوف » (ليون ١٩٢٤)

٣- هل الانتباه حالة جسدية أم هل هو استعداد فكري (الجزائر — ١٩٢٩)

٤- علاقة الانتباه بالفاعلية التأملية . (اكس — ١٩٢٩)

٥- أثر الإرادة في الانتباه (كلرمون — ١٩٢٦)

٦- كيف يمكنك ايضاح نتائج الانتباه . (باريز — ١٩٢٤)

٧- كيف يمكننا أن نقول إن الانتباه يفقر الادراك ويغنيه في وقت واحد ؟ (الصوربون ١٩٣٢)

٨- هل يمكننا أن نعتبر الانتباه حالة غير عادية منافضة لشرائط حياتنا النفسية؟



الفصل العاشر

التجريد والتعميم

١ – تعريفات عامة

المعنى المجرد العام . – قلنا عند البحث في الصور النفسية إن الفكر مقيد بالصور (ص ٣٢٨) وان النفس إذا اقتصرت على التفكير بحسب الصور الشخصية ولم ترتق من الاهتمام الانفعالي الى التفكير المجرد اختلفت مفاهيمها بحسب الافراد وتبدلت تصوراتها بحسب العواطف ، وكان للشيء الواحد عند كل فرد صورة مباينة وحلة مختلفة . الا أن هناك تفكيراً مجرداً عن العوامل الشخصية يستبدل الصور الجزئية المشخصة بالمعاني العامة المجردة وينظر الى العلاقات الموضوعية دون العلاقات الشخصية الانفعالية .

إن هـذا التفكير يوحد بين العقول ويدير الكلام ويجعله مفهوماً . لذلك سمي تفكيراً كلامياً وسميت أفعال النفس المقومة له قوة الفهم (Entendement) لأنها مبدأ تفاهم الناس . ونحن نسمي أيضاً هذه المعاني المجردة العامة مفاهيم (Concepts)

إن بين المفهوم والصورة فرقاً عظيماً ، لأن الصورة هي خيال مشخص لشيء محسوس أما المفهوم فمجرد . مثال ذلك أن مفهوم الخروف مختلف تماماً عن صورة الخروف . لأن صورة هذا الخروف مؤلفة من شكله ولونه وطول صوفه وصغر قامته وثغائه وغير ذلك من الصفات المقومة لنوع الخروف اذن فالتجريد هو عزل النفس عنصراً من عناصر التصور وملاحظتها اياه وحده دون غيره من العناصر المشاركة له في الوجود .

ثم ان الصورة جزئية ومفردة أي انها تنطبق على موجود واحد . فهي صورة هذا الخروف المشار اليه لا صورة كل خروف . أما مفهوم الخروف فعام لأنه ينطبق على جميع الخراف من غير تعيين . فالتعميم هو اذن جمع عدد غير معين من الافراد في تصور واحد .

التجريد والحاجة . — إن الصفات الحسية غير مجردة بعضها عن بعض في العالم المحسوس . فلا شكل بدون لون ولا لون بدون شكل ولا حركة من دون متحرك ولا دائرة من دون محيط . الا أن الفكر يفصل هذه الصور بعضها عن بعض ويتأمل صورة واحدة منها دون غيرها فيفصل المحيط عن الدائرة أو الدائرة عن المحيط ، فإذا كانت تلك الدائرة حديقة وأراد غرس بعض الأشجار فيها نظر إلى سطح الدائرة دون محيطها وإذا أراد أن يقيم حولها سوراً نظر إلى المحيط دون الدائرة . إن حاجاتنا لتجزئ تصوراتنا .

التجريد والتحليل . — ويمكننا زيادة معنى التجريد وضوحاً بالمقايسة بينه وبين التحليل والتقسيم . فالتقسيم هو تفريق الكل الى أقسام مختلفة . أما التحليل فهو تفريق الكل الى عناصره وأجزائه . ليس القسم مرادفاً للجزء لأن القسم مجانس للكل مركب مثله ، أما الجزء فهو أبسط من الكل ، غير مجانس له . مثال ذلك : إنك تستطيع أن تفرق ماء الدلو إلى عدة أقسام ، ويكون كل قسم مساوياً للكل في تركيبه الكيماوي . أما أجزاء الماء فهي عناصره المقومة له كالهيدروجين والأوكسيجين وهي أبسط من الكل . ينتج من هذه المقايسة أن التجريد أقرب إلى التحليل منه إلى التقسيم لأنه ينتزع من عناصر التصور ناحية خاصة وينظر اليها وحدها دون غيرها . والفرق بين التحليل والتجريد أن الفكر ينظر في التحليل إلى جميع العناصر على حد سواء أما في التجريد فيقتصر على عنصر واحد منها .

الشمول والتضمن . — فالمعاني العامة تنطبق على عدد غير محدود من الأفراد

لأنها مقومة من الصفات العامة المشتركة ، فهي اذن ذات شمول وذات تضمن .

أما الشمول فهو مجموع الافراد أو الأشياء التي يجمعها المفهوم في صنف واحد .

وأما التضمن فهو مجموع الصفات والخواص المشتركة بين جميع أفراد النوع .

مثال ذلك أن شمول مفهوم الانسان هو مجموع الأفراد الذين يمثلون نوع الانسان ومضمون مفهوم الانسان ما يدخل فيه من الصفات المشتركة بين أفراد النوع كله . كقولنا الانسان حيوان ، ناطق ، يتغذى ، ويتحرك . ويرغب في الكمال . الخ .

وكلما ازداد الشمول نقص التضمن والعكس بالعكس . مثال ذلك أن شمول الحيوان أعظم من شمول الانسان ، لأنه يشتمل على الانسان وغيره من الأنواع الحيوانية . أما تضمنه فهو دون تضمن الانسان ، لأن للانسان جميع صفات الحيوان من حيث هو حيوان وصفات أخرى خاصة به تميزه عنه .

٠٢ — حقيقة المعاني من الوجهة النفسية

هل المعاني العامة موجودة خارج النفس ، أم هل هي موجودة في النفس فقط ؟ هل في العالم الخارجي ما تنطبق عليه هذه المعاني أم هل هي اصطلاحات أبدعها العقل بنفسه ؟

إننا لانستطيع أن نجيب عن هـذا السؤال الفلسفي إلاّ بعد اطلاعنا على حقيقة هذه المعاني من الوجهة النفسية والغاية من ذلك هي أن نعلم هل للمفاهيم وجود حقيقي في النفس أم هل هي صور والفاظ ، واذا كان لها وجود حقيقي ، فكيف تولدت في النفس .

١ – الفكرة والاحساس

نظرية كوندياك – ان حواسنا هي آلات تجريد

قال كوندياك ان المعاني المجردة تتولد من الحواس وقال لاروميغير (Laromiguière) : كل حاسة من حواسي تجرد صفة خاصة من صفات الشيء . اني لا ادرك بالعين الا الالوان ، ولا أطلع بالاذن الا على الصوت ، ولا أدرك بالشم الا الروائح . ان الانسان مجهز بخمس حواس ، تعينه كل واحدة منها على اكتساب نوع خاص من المعاني . فهو يفرق الاشياء المحسوسة بالضرورة الى خمسة أنواع من الكيفيات . ان جسد الانسان آلة للتجريد .

مناقشة . – ان هذه النظرية ناقصة ، لان الحواس لا تجرد الا الكيفيات . والمعاني المجردة لا تنحل كلها الى كيفيات ، بل هناك مجردات من نوع آخر كمعنى العلة والمعلول والتابع والعدد وغير ذلك . أضف الى ذلك أن العين لا تدرك اللون مجرداً بل تدركه أيضاً من حيث هو شكل . فهي اذن لا تكفي لتجريد اللون عن الشكل . ان هذه النظرية – اذا صحت – لا توضح لنا إلا عدداً قليلا من المجردات . لقد تكون حواسنا عشراً ، وقد تكون اكثر من ذلك ولكن ما أقل هذا العدد اذا نسب الى ما نعقله من المجردات التي لا تتناهى . ان الانسان الابتدائي قوي الحواس ، الا أنه ضعيف التجريد ، لا يستطيع أن يترفع عن التجربة المحسوسة والصور المشخصة .

نظرية سبنسر . – قال سبنسر : لا ينشأ التجريد عن الادراك المحض بل عن المقايسة (Comparaison) . فاذا اقتصر الفكر على تصور واحد شخصي ، ولم يدرك غيره عجز عن التجريد ، ولكنه إذا قايس بين هذا التصور وغيره من التصورات وشاهد أنه يشبهها ببعض العناصر ويختلف عنها ببعضها الآخر ،

تمكن من انتزاع الصفة المشتركة بينها. قال سبنسر: «اذا كانت الخاصة» مصحوبة هنا بـ (ب، حـ، د) وكانت مصحوبة هناك بـ (حـ، ق، ل) وهنالك بـ (ك، م، ب) فان تعدد التجارب يؤدي الى تفرق آثار هذه الخواص في الجسد بعضها عن بعض واستقلالها كما كانت مستقلة في المحيط الخارجي»

وقد أخذ وليم جمس بهذه النظرية وأوضحها ببعض الامثلة قال: لو كانت كل الاشياء الباردة رطبة والرطبة باردة، وكانت كل السوائل شفافة وغير الشفافة صلبة، لصعب علينا التفريق بين البارد والرطب والسائل والشفاف ... ولكن الصفة التي تكون تارة في شيء وأخرى في غيره تنزع الى مفارقتهما معا، وتصبح بالنسبة الى الفكر موضوع تامل مجرد، وعلينا ان نسمي ذلك قانون التفريق بالتغيرات المتطابقة اذن فالتجريد تفريق آلي ينشأ عن اشتراك اشياء مختلفة في صفات واحدة ومقايسة الفكر بينها لينتزع ما هو مشترك ويهمل ما هو مباين

مناقشة[1]. – قد يجد القارئ هذه النظرية ساحرة لاول وهلة ولكننا اذا دققنا فيها كما هي عليه عند (هربرت سبنسر) وجدناها ترجع النفس الى آلة مسجلة تقيد الآثار الخارجية دون اقل فاعلية فاذا وجدت النفس صفة[2] واحدة في الاشياء (ا+ب+حـ+د)، (ا+ق+حـ+د)، (ا+ل+م+ب) استطاعت أن تنتزعها منها لانها مشتركة بين هذه الاشياء الثلاثة. فالنفس اذن قابلة لا فاعلة. واذا رمزنا الى هذه الاشياء الثلاثة بـ «ي، هـ، و» لم نجد «ي» مركبا من «ا+ب+حـ+د» ولا «هـ» مؤلفا من «ا+ق+حـ+د» واذا فرضناها مركبة على هذه الصورة من صفات متفرقة لزم من ذلك أن تكون المجردات موجودة في

(١) اننا نلخص هنا بعض أفكار «هنري برغسون» كما ذكرها (روستان) في كتاب علم النفس

(٢) هربرت سبنسر، مبادئ علم النفس (Principes de Psychologie)، مجلد ١. ص ٣٥٨

العالم الخارجي قبل وجودها في النفس فاذا أرادت النفس أن تكتسبها تعرضت لها ، ولكن كيف تستطيع النفس أن تدرك هذه الصفات المجردة في العالم الخارجي اذا كانت غير قادرة على التجريد ؟ انها لاترى اذ ذاك بين « ي » و « م » الا مشابهة غامضة ولا تستطيع أن تعلل هذا التشابه بمشاركة الصفات الا اذا كانت قادرة على التجريد . فكأن سبنسر لايوضح تولد المعاني المجردة في النفس الا بفرضها موجودة فيها . وهذا دور فاسد .

وفي الحق أنه لا معنى لنظرية سبنسر الا بالنسبة إلى كون مؤلف من اجتماع صفات ذات وجود مفارق ، على مثال الكون الذي تصوره افلاطون . فكأن كل شيء من الأشياء الخارجية منسوج من صفات مستقلة بعضها عن بعض فإذا تكررت الصفة في أشياء مختلفة ارتسمت في النفس وثبتت وتجردت عن غيرها من الصفات المشاركة لها في الوجود . فالتجريد كان اذن في الاشياء ثم انتقل الى النفس فكأن النفس تكشف بالتجريد عن مفاصل الوجود ، الا ان كشفها عنها ليس ناشئاً عن فاعليتها ، بل عن ارتسام المجردات الخارجية فيها كما يرتسم الطابع على قطعة الشمع .

التجريد والانتباه . — وقد أدرك الفلاسفة المتأخرون ما لهذه الفاعلية النفسية من الاثر في فعل التجريد فعللوه بالانتباه . ونحن نعلم أن الانتباه هو حصر النفس في قسم من أقسام التجريد وتضييق ساحة الشعور وجعله مقصوراً على عنصر واحد دون غيره . فهو اذن تجريد وقد قال « استوارت ميل » : « لايوجد في النفس مفاهيم عامة ، بل ليس فيها الامعان معقدة لاشياء مشخصة . ونحن نستطيع أن ننتبه الى بعض أقسام المعنى المشخص ، ونستطيع بانتباهنا هذا أن نعين مجرى أفكارنا » . وقال ريبو : « ان للتجريد أسباباً انفعالية تنحل في النهاية الى الانتباه » .

مناقشة . — ان هذه النظرية تجعل لفاعلية النفس أثراً في حدوث التجريد ولكن هل هي تعليل تام ؟ لنبين أولاً ما هو الانتباه . هل هو تقسيم أم هل هو تحليل .

فإذا كان الانتباه يؤدي كالتقسيم إلى ملاحظة رجل الكرمي دون الكرمي كان التجريد على طرفي نقيض ، لأن معنى رجل الكرمي ليس مجرداً أكثر من معنى الكرمي . وإذا كان الانتباه يؤدي كالتحليل الى رد المركب إلى البسيط وانتزاع بعض العناصر عن بعض كان والتجريد شيئاً واحداً . إن انتباهي الى بياض الورق دون الورق يقتضي رد المركب الى البسيط لأن بياض الورق ليس أصغر من الورق بل هو أبسط منه .. الا ان التجريد ليس تحليلاً عادياً بل هو تحليل من نوع خاص . إن اقتصاري على ملاحظة أحد العناصر المشخصة أو إحدى الصفات الحسية الموجودة في شيء من الأشياء ليس تجريداً حقيقياً ، فاذا انتزعت مثلاً هذا الأبيض عن هذا الورق لم أجد معنى البياض المجرد . إن مفهوم البياض المجرد لايتولد في نفسي الا اذا فارقت الأبيض الجزئي ، وانتقلت إلى البياض العام الموجود في الاشياء المختلفة . فالمعنى لايكون مجرداً الا اذا كان عاماً . وقد أشار « ليبنز » الى ذلك في معرض الكلام عن تجريد الحيوان ، اذ زعم أن الحيوان غير قادر على التجريد لانه يقتصر على إدراك صفة من صفات الاشياء الجزئية دون أن ينتزعها ويعممها (١) . وهذا يدلنا على فساد النظريات التي جعلت المعنى المجرد صورة مستخرجة من الشيء الخارجي ، أفقر من الادراك . إن التجريد التام ليس انتباهاً عفوياً الى بعض صفات الأشياء المدركة ، أو إدراكاً ناقصاً يقتصر على اصطفاء بعض مسلمات الحدس الحسي . بل انه لا يكون حقيقياً إلا اذا أدى الى تكوين المفاهيم والمعاني العامة فهو اذن غير منفصل عن التعميم .

ب . – الفكرة والصورة

قلنا في مستهل البحث ان المعنى العام يختلف عن الصورة اختلاف المجرد عن

---

(١) ليبنز : Nouveaux Essais I. II ch. XI. E. 10.

المحسوس واختلاف العام عن الخاص . إن معنى الانسان عام ، وصورة زيد خاصة . فكيف ينتقل الفكر من هذه الصورة المشخصة الى المعاني العامة المجردة .

لقد أوضح التجريبيون لنا هذا الانتقال من الخاص الى العام بإرجاع المعنى إلى الصورة ، ولنبحث الآن في آرائهم هل هي مطابقة للحقيقة ؟

الصورة المركبة [Image composite] . — قالوا ان المعنى العام يتألف من الصور كما تتركب الصورة المركبة من الصور الجزئية (هوكسلي وغالتون) . ويمكن الحصول على هذه الصورة المركبة بوسائل آلية على طريقة « غالتون » . وذلك برسم صور متشابهة كصور الاخوة والاخوات مثلاً وعكسها بالفانوس السحري على حاجز واحد بحيث ينطبق بعضها على بعض تماماً . إن الصورة المركبة التي تتكون من انطباق الصور الجزئية بعضها على بعض ليست مشوشة ، ولا مبهمة بل هي واضحة ، لأنها تثبت الخطوط المتشابهة وتزيل الاختلافات ويتكون منها مثال للعائلة يشتمل على صورة كل فرد من أفرادها . وقد رسم غالتون أيضاً بآلة التصوير الشمسي جملة من الصور جعل اخيلتها لاترتسم على الزجاجة الا زماناً قصيراً جداً ، فحصل بذلك على رسم مركب هو خلاصة الصور المختلفة ووسطها . ان هذه الصورة المركبة ذات صفات فردية خاصة ، وخطوط ظاهرة ، وهي أكثر ملاءمة للنظر من الصور الجزئية وقد مزج غالتون على هذا المنوال رسوم ست نساء روميات فألف منها مثالاً عجيب الجمال ، ومزج ست رسوم وجدها على أوسمة المتحف البريطاني تمثل الاسكندر الكبير في مختلف أدوار حياته فحصل على صورة متوسطة للاسكندر ، ومزج أيضاً خمسة رسوم لكليوباترا فحصل على صورة مركبة أجمل من الصورة المنفردة وأكثر منها سحراً . وأعجب هذه الصور كلها ما ركبه من رسوم الجناة والمجانين والسارقين ، وما حصل عليه من صورهم النوعية [1]

---

1) Fouillée, Psychologie des idées - forces , p , 335 - 336 , t , I

مناقشة ٠— قد تكون المعاني الموجودة عند الحيوان أو عند الطفل مشابهة لهذه الصورة المركبة التي وضعها « غالتون » وهي متوسطة بين الصور الحقيقية والمعنى العام حتى لقد سماها ريبو بالصور الجنسية « Images génériques » وهي تمزج الادراكات الجزئية بعضها ببعض وبودي تمازجها الى ثبوت الخطوط المتشابهة وزوال الرسوم المتباينة ٠ وربما كان الكلب مثلا لا يعرف سيده الا بالصورة الجنسية المتولدة من تمازج ادراكاته البصرية وادراكاته السمعية ٠ الا ان المعنى العام يختلف عن الصورة المركبة بالصفات التالية :

١— ان الصورة المركبة وسط ٠ مثال ذلك اذا كان الانسان نوعين أبيض وأسود ، كانت صورته المركبة خلاسية ٠ ولا يمكن ان يقال ان معنى الانسان شبيه بذلك ٠

٢— ان شمول الصورة المركبة تابع لعدد الاشياء الفردية التي دخلت تركيبها فاذا زدنا عدد الصور المرتسمة صورة واحدة تغيرت نتيجة التركيب ٠اذن فالصورة المركبة صورة جزئية ، اما المعنى العام فعلى عكس ذلك ٠ ان معنى العدد مثلا ينطبق على جملة غير محدودة من الاعداد ٠

٣— كلما كان عدد الصور الجزئية أكبر كان تأليف الصورة المركبة اصعب أما تأليف المعاني العامة فلا يختلف من هذه الجهة أبداً ٠ ان شمول الانسان أعظم من شمول الخليفة ولكنه ليس أصعب تأليفاً منه

٤— من الصعب ان نوضح كيف تألفت بعض المعاني العامة من امتزاج الصور الجزئية امتزاجا آليا ٠ مثال ذلك مفهوم التابع في الرياضيات ومفهوم الطاقة في الفيزياء ، ومفهوم اللاشعور في علم النفس ٠

التفكير من دون صور « Pensée sans image » ٠ — فالمعاني العامة تختلف اذن عن الصور المركبة اختلاف الكلي عن الجزئي ولكن هل يستطيع

الانسان أن يفكر تفكيراً مجرداً من غير أن يستعين بالصور . لقد اتبع الفلاسفة منذ القدم رأي أرسطو في ذلك فقالوا معه : « النفس لا تفكر ابدا من دون صور » . ولكن الفلاسفة المعاصرين فندوا هذا الرأي وخالفوه .

١ — استقصاء ريبو — ذكر ريبو في كتابه تطور المعاني العامة ان للتجريد والتعميم ثلاث درجات أولها الصورة الجنسية او المركبة وثانيها المجردات المتوسطة ، وهي عبارة عن اللفظ المصحوب بالخيال « schéma » وثالثها المجردات العالية وهي مجردة عن الاخيلة والصور . قد تصحب المفاهيم في بعض الاحيان صور الا انها لا تعين على التفكير ، وقد تؤخره ، وتقف حاجزاً دونه ويقتصر الفكر في هذه الدرجة الثالثة على استعمال اللفظ فقط . وقد سلك ريبو طريقة الاستقصاء لبيان حقيقة المجردات العالية فسأل مائة شخص ما هي الصور التي تولدها بعض الالفاظ في اذهانهم فساقته نتائج هذا الاستقصاء الى تقسيم الاشخاص الى أنواع شبيهة بالانواع التي ذكرها (شاركو) في بحث الافازيا [١] وهي النوع المشخص والنوع البصري أو الطباعي والنوع السمعي ، فاللفظ يوقظ في ذهن الاول صورة بصرية أو حركية « بصرية على الاكثر » وفي النوع الثاني صورة الكلمة المطبوعة وفي ذهن السمعي صوت الكلمة فقط . وقد اثبت ريبو ايضاً أن أكثر الناس لا يتصورون عند سماع اللفظ شيئاً [٢] ان فقدان الصور لا يدل على عدم وجود

---

(١) . كنت أقول للشخص : « سالفظ عدة كلمات فأرجوك أن تقول لي مباشرة ومن دون تفكير هل توقظ هذه الكلمة في ذهنك شيئاً أم لا ، ثم ما هو هذا الشيء » وكنت أكتب الاجوبة حالا واذا تاخر الشخص أكثر من ٥ أو ٧ ثوان كنت الغي جوابه » . أما الكلمات التي استعملها ريبو فهي ١٤ كلمة : كلب ، حيوان لون ، شكل ، عدل ، احسان ، فضيلة ، قانون ، عدد ، قوة ، زمان ، نسبة ، علة لانهاية . « ص — ١٢٩ من كتاب ريبو « في تطور المعاني العامة »

(٢) إن نسبة الذين لا يتصورون شيئاً هي بحسب ريبو ٥٣ ./.

جوهر لا شعوري أو علم بالقوة وراء اللفظ . ان هذا الجوهر الخفي يملأ الالفاظ ويهبها معانيها . فما هي حقيقته؟ ان ريبو لم يوضح رأيه في ذلك تماما ، ولكنه لم يتردد في القول ان فرضية الفكر الخالي من الصور والالفاظ قليلة الاحتمال وانه لم يقم عليها برهان قاطع .

الفردينه ومدرسة وورزبورغ « Wirzbourg » . - زعم الفردينه في كتابه « الدراسة التجريبية للعقل » ان هناك تفكيراً من دون صور . وقد توصل الى هذا الرأي عن طريق تجاربه في التأمل الداخلي . فلاحظ أن مضمون الفكر اغنى من الصور التي يحتويها وأن تين وغيره من التجريبيين لم يصيبوا كبد الحقيقة بمحاولتهم ارجاع الفكر الى الصور قال: ان الانسان يفكر في ما وراء الصورة وان لمائة الف فرنك من الافكار اربع نخامات من الصور Année psychologique 1911 t. XVII

مثال ذلك اذا قلت : ساسافر غدا الى لبنان ، لم توقظ هذه الجملة في خاطري صورة مطابقة للمعنى ، فاية صورة واضحة تمثل كلمة لبنان واية صورة تمثل غدا ، لا بل أية صورة تدل على معنى الارادة الذي يشتمل عليه فعل ساسافر في المستقبل .

وقد ادت التجربات العلمية التي قام بها علماء مدرسة « وورزبورغ » الى نتيجة مشابهة لنتيجة الفردينه . الا انهم لم يبينوا لنا ماذا يبقى في الفكر اذا جردناه من الصور لذلك كانت نتائج مباحثهم غامضة مبهمة . فبينما نجد (مارب) يقول بالاستعدادات الشعورية اذا بيوهلر Buhler يقسم اسس الفكر الى ثلاثة انواع: الشعور بالقاعدة والشعور بالعلاقة والاتجاه والاستعداد العقلي . وقد تكلم الفردينه عن الاتجاه والاستعداد العقلي واشار الى أثر حركة الفكر في التعميم . وبين وليم جيمس قبله ما هو أثر الحالات الناقلة وشعور النسبة

مناقشة . — ان هذه الايضاحات غامضة ، وهي لا تثبت لنا وجود تفكير من دون صور إثباتاً نهائياً . فلا تزيل الشبهات التي ذكرها ريبو . ان تجارب التأمل الداخلي لا توصل الى يقين تام رغم ظواهرها العلمية . لأنك لا تأمن أن يكون

الشخص مخدوعاً بأوهام الطريقة الشخصية فقد يقول لك انه يفكر من دون صور وهو في الحقيقة لا يفكر . ان تجارب الفردبينه تدل على فقدان الفكر لا على وجوده من دون صور . ومن الصعب أن يوجد الفكر من غير أن يشتمل على بعض العناصر المتفرقة أو الرمزية أو غير المعينة . ونحن نعلم أنه لا يمكن تصور العلاقات دون حدودها ولا معنى للحدود الا بنسبتها الى الصور أو أجزاء الصور . والخلاصة ان (الفردبينه) وعلماء مدرسة (وورزبورغ) لم يوفقوا الى إثبات وجود الفكر الخالي من الصور إثباتاً نهائياً . ولكنهم أثبتوا أن النفس تذهب الى ما وراء الصورة في التفكير المجرد وسواء أسمينا حقيقة هذا التفكير المجرد ، استعداداً نفسياً أو اتجاهاً فكرياً أو حدساً لاشعورياً أو علماً بالقوة ، فان فيه شيئاً غير الصور وهذا يدل بوجه ما على أن حقيقة المفهوم مباينة لحقيقة الصورة . ولنبحث الآن في الطريق الذي تسلكه النفس لبلوغ المعاني العامة .

ج — كيف تتوصل النفس الى المعاني العامة

ما هو منشأ المعاني العامة ؟

الفرضية الأولى . « النفس تبدأ بالجزئي » .

هـذه فرضية التجريبيين الذين يزعمون أن المعاني العامة تتألف من الادراكات الجزئية أو الفردية . ولكننا اذا تذكرنا ما قلناه في مبحث الادراك تبين لنا أن النفس لا تبتدىء في إدراك العالم الخارجي بالجزئي أو الفردي الذي يقتضي تفريق الأشياء بعضها عن بعض بل تبتدىء بالحدس المبهم الكلي الذي تختلط فيه صور الأشياء . ان تكون صورة الشيء الخارجي ليس أمراً أولياً بل هو ناتج عن عمل فكري طويل

الفرضية الثانية . — النفس تبتدىء بالكلي

زعم العقليون أن النفس تدرك الكلي أولاً ثم تهبط منه الى ادراك الجزئي قال

أرسطو : « المدرك هو الفرد ، ولكن الادراك يتبع الكلي ، فنحن ندرك الانسان الكلي قبل أن ندرك (كالياس) »[1] . وقال لبنز: إن الطفل لايدرك الفرد إدراكاً واضحاً ، لأن أقلّ تشابه بين الأفراد يخدعه فيختلط عليه الأمر ولا يفرق بين هذا وذاك ، قال ونحن نجرد المعاني بالانتقال من الأنواع الى الأجناس لا من الأفراد الى الأنواع[2]

— ان في هذه الفرضية التباساً . لانها تقتضي أن يكون التجريد أولياً مع أن الفكر البشري لايستطيع في حالته الابتدائية أن يقوم بفعل التجريد والتعميم . وقد ذكر (كلاباريد) أن المعاني العامة انما تنشأ عن تجريد مبني على تحليل صفات الاشياء . وليس في وسع الطفل والانسان الابتدائي أن يقوما بهذا الفعل . فالطفل عاجزٌ عن إدراك الماهيم المجردة والانسان الابتدائي بعيد أيضاً عن تصور المعاني العامة وقد بين ريبو ان لغة الاقوام الابتدائية غنية بالالفاظ القريبة من الحس ، قال : « ان في لغة سكان أميركا الشمالية الفاظاً خاصة للدلالة على السنديان الاسود والابيض والاحمر ولكنها لاتتضمن كلمة تدل على السنديان ولا على الشجرة بصورة عامة . إن عندهم الفاظاً خاصة للدلالة على غسل الوجه أو غسل وجه الآخرين أو غسل الثياب أو غسل الادوات ، يبلغ عددها ثلاثين كلمة ، ولكنهم لايعرفون لفظاً يطلقونه على الغسل بصورة عامة[3] » حتى أن أسماء الاعداد لتختلف عندهم بحسب الاشياء المعدودة .

الفرضية الثالثة . — النفس تبتدئ بغير المعين .

لا فرق عند الانسان الابتدائي بين الجزئي والكلي كما أنه لا فرق عند الطفل

---

(١) ارسطو : De anima, II, 13, 100 à 16

(٢) ليبنز Nouveaux Essais liv. III ch. III

(٣) ريبو [Idées générales 110 — 111] ، ولفي برول (Fonctions inentales) 187 — 187 — 195

بين الداخلي والخارجي ، أو الشخصي والموضوعي . قال ريبو : تنتقل النفس من غير المعين الى المعيّن ، فإذا كان غير المعين مرادفاً للكلي كان انتقال الفكر من الجزئي الى الكلي غير صحيح . ولكن النفس لا تبتدئ بالكلي ، بل تبتدئ بالمبهم . إن الطفل لا يعرف الاشياء تعريفاً واضحاً ، بل يذكر في رسمه لها صفات مختلفة ، فالحي عنده مثلاً هو ما ينفعل ويتحرك ويشعر وينفع ؛ فالطفل يعمم تعميماً غامضاً مشوشاً ، ويمزج الأجناس والأنواع ، ويكتفي في مزجه لها بالمناسبات البعيدة ، والمشابهات الظاهرة ويوسع معاني الألفاظ ، ويستعملها في غير محلها ، وسواء لديه أكانت مطابقة للأشياء أم غير مطابقة ، فإن كل لفظ من الألفاظ يصلح عنده للدلالة على كل شيء . والإنسان الابتدائي كالطفل لا يفرق بين الأشياء ولا يحدّد معانيها ، بل يمازج بينها ممازجة روحية ، تدل على أن لجميع الأشياء عنده حقيقة واحدة ، فالأحجار والأشجار تمازج شعور الإنسان كما يمازج الإنسان حياة الحيوان ، وهذا يوضح لنا معنى الأساطير ويبين لنا كيف تتحول الأشياء في نظر الإنسان الابتدائي من صورة الى أخرى ، فلا انتقال من الجزئي الى الكلي ، ولا من الكلي إلى الجزئي ، بل الأصل في المفاهيم عدم التعين وعدم الوضوح . ولنبين الآن ما هي العوامل التي تنقل النفس من عدم التعين الى التعين ، وتؤدي الى تركيب المفاهيم العامة والمعاني المجردة .

١ — العامل الحيوي

الفكرة والمؤالفة الحيوية — إن للعوامل الحيوية والضرورات العملية أثراً عظيماً في تكون المفاهيم ، فالتجريد تابع للحاجة ، والتعميم عادة حيوية . انظر الى الطفل إنه يعرف الأشياء بحسب منافعها وبحسب استعماله

لها ، حتى أن مفاهيمنا وتصنيفاتنا العلمية قد تولدت من عادات عملية ، والدليل على ذلك أن تعريفات الأشياء وتصنيفاتها تابعة عند الأمم الابتدائية للطرائق المستعملة في الحصول عليها ، وسنبين في بحث العادة أن العادة عامة ، وانها ردّ ثابت على مؤثرات خارجية متحولة . وقد بين هنري برغسون أن الإدراك ليس تصوراً ساكناً ، بل هو مقياس تأثيرنا الممكن في الأشياء ، وهذا يدل أيضاً على أن في الإدراك تعميماً . قال (رويس) : « إن أنماط الفعل أقلّ اختلافاً عندنا من أنماط الحس ، فصراخ الطفل وحركاته لا تختلف بحسب ألمه اوجوعه أو حرمانه من شيء يتسلى به : إنه يضم هذه المؤثرات كلها في صنف الأشياء المبكية » . وقال أيضاً : « إن جسدنا يصنف أنماط الفعل ، قبل أن يصنف عقلنا الأشياء ، ونحن لا ندرك الانواع والاجناس إلا من وراء فاعليتنا المختلفة والموحدة . » Evolution psychologique du jugement « ص ١٣٤ .

ولا يمكن أن يكون للجسد كما هو عليه إلا حركات محدودة ، أما المؤثرات الخارجية فغير معدودة ، فهو يردّ الحركات الثابتة على المؤثرات المتغيرة ، ويكتفي بالتشابه البسيط في مؤالفة البيئة . قال هنري برغسون [1] « إذا أثر حامض الفلور المائي بصورة واحدة في كاربونات الكلس رخاماً كانت أو حكلساً ، فهل يقال إن الحامض يميز صفات الجنس من بين الانواع المختلفة ؟ ليس ثمة فرق بين فعل الحامض في استخراجه الاساس من الملح ، وبين فعل النبات الذي يستخرج من الاتربة المختلفة نفس العناصر الضرورية لغذائه . ولنتقدم خطوة أيضاً : تصور شعوراً ابتدائياً كشعور الآميب في قطرة الماء ، إنه يشعر بتشابه المواد التي يستطيع امتصاصها ، لا باختلافها بعضها عن بعض » .

(١) هنري برغسون : المادة والذاكرة ، ص ١٧٣ — ١٧٤ من الاصل الفرنسي .

والخلاصة : إننا إذا ارتقينا من المعدن الى النبات ، ومن النبات الى أبسط الموجودات الحساسة ، ومن الحيوان الى الإنسان ، وجدنا وحدة في ردود الفعل ، واختلافاً في المؤثرات ، وهذه الوحدة هي البذرة التي يبدلها شعور الإنسان الى فكرة عامة .

مناقشة .— للتجريد إذن أصول حيوية ، إلا أنه من الصعب إيضاح المفاهيم بالعوامل الحيوية وحدها ، وقد أدرك هنري برغسون تمه ذلك ، فقال : إن العمل يولد شعوراً بالتعميم مبهماً ؛ ولكن هذا الشعور بعيد عن التصور التام للعمومية ، كما هو بعيد عن الإدراك الواضح للفردية . إننا نشعر بالتشابه ونعيش فيه قبل أن نتصوره . إن رتبة العادة الحيوية دون رتبة المفهوم ، حتى لقد بين (كلاباريد) أن إدراك التشابه لا يتقدم دائماً على إدراك التباين ؛ نعم إن الطفل يبني عمله على تشابه الاشياء ويعيش فيه ، ولكنه لا يتصور هذا التشابه ولا يعقله ؛ أما تباين الاشياء فيحدث على عكس ذلك شعوراً بعدم المؤالفة ، ويولد الانتباه والفكر .

وعلى ذلك فإن العادة والمؤالفة الحركية تهيئان الفكرة ؛ ولكن الفكرة شيء والعادة شيء آخر : « العادة تغني عن الفكر والمفاهيم ، ولكنها لا تقومها ؛ بل توجد لها معادلاً غامضاً يكفي لحاجات العمل ، ويصلح للموجودات العديمة العقل ، إلا أنه لا يصلح للموجودات العاقلة التي تشعر بالعمل وتتأمله » .

٢ — العامل الاجتماعي

الفكرة والعقل المشترك .— ان تكون المفاهيم تابع أيضاً للعوامل الاجتماعية ، لأن الحياة الاجتماعية ترغم الأفراد على تبادل الأفكار بواسطة اللغة . واللغة اجتماعية بالذات . نعم إن المفهوم يختلف عن اللفظ الا أنه متصل

به ، متحد معه تماماً . والطفل اذا تعلم مفردات اللغة ؛ تعلم معها تصنيف الأشياء إلى أجناس وأنواع .

إن تصنيف الأشياء في لغات الأمم الابتدائية مطابق لتصنيف القبائل . كل قبيلة من قبائل أوستراليا مقسومة إلى فخذين كما أن الكواكب والقوى الطبيعية والنبات والحيوان وسائر الموجودات من حيٍ وجامدٍ مقسومة إلى صنفين [Durkheim etMauss , in Année soc. v1 , 7 — 13] وكل الموجودات مقسومة عند هنود الزونيس (Zunis) أي المكسيك الجديدة إلى سبعة عوالم متباينة رغم تشابهها كما أن القبيلة مقسومة عندهم إلى سبعة بطون .

حتى لقد زعم دور كهايم أن مفهوم الجنس متولد من الحياة الاجتماعية لأنه يتضمن معنى القرابة والترتيب ، وهذان الأمران لا وجود لهما في الطبيعة بل هما اجتماعيان بالذات [1] .

واذا حللنا صفات المفهوم وجدناهـا تدل على أصله الاجتماعي . إن التصورات الحسية جزئية ، كثيرة التغير والتبدل ؛ أما المفهوم فكلي عام ينطبق على عددٍ غير معين من الأشياء ، وهو ثابت ثبوتاً نسبياً لأنه مثال ونموذج لا يتغير الا قليلاً . إن التصورات المشخصة فردية تنطبق على الأفراد والأشخاص ، أما المفهوم ؛ فغير شخصي لأنه مشترك بين جميع أفراد المجتمع فهو إذن فوق الفكر الفردي كما أن الجماعة هي فوق الأفراد .

مناقشة .— يمكننا أن نستنتج من هذه النظرية ما يلي :

١ .— إن بنية الجماعة تنعكس على أشكال التصانيف والمفاهيم .

---

(١) دور كهايم (Durkheim) : الصور الأولى للحياة الدينية Formes élémentaires de la vie religieuse ص (٢٠٥ — ٢١١)

٢ . — إن الهيئة الاجتماعية تنقل هذه المفاهيم من جيل إلى جيل بواسطة اللغة وتثبتها فلا يمكن تبديلها من غير مقاومة ، إن أكثر مفاهيمنا متولد من الوسط الاجتماعي .

٣ . — لقد أعانت الهيئة الاجتماعية على تكون الفكر المنطقي وذلك بإخراجها الفرد من دائرة الأمور الشخصية .

ولكن هل يمكن القول إن الهيئة الاجتماعية قد ولدت الفكر ؟ هل أبدعت الهيئة الاجتماعية ملكة التفكير بالمفهوم .

إن اتباع النظرية الاجتماعية في هذا الأمر صعب ، لأنها لا توضح لنا كيف يولد الاجتماع قوة التفكير في الأفراد . إن في الفرد والطبيعة ما يغني عن الاجتماع ، ولولا استعداد الفرد للتفكير لما استطاعت الهيئة الاجتماعية أن تولد شيئاً ، أضف إلى ذلك أن المفهوم كلي ، وأن الاجتماعي محدود وأن التفكير المنطقي مجرد عن كل سلطان ، بينما التفكير الاجتماعي خاضع لنزعات المجتمع وغاياته .

يقول الاجتماعيون : لا يكون التفكير منطقياً الا بالحياة الاجتماعية ، ولكن يمكننا أن نقلب نظريتهم ونقول : لا تكون الحياة اجتماعية الا بالتفكير المنطقي[1] .

٣ = العامل النفسي

الفكرة والحكم . — لا يمكن ايضاح تكون المفهوم الا بالوظائف العقلية العالية لأنه يقتضي الشعور بالتشابه والاختلاف معاً ويستلزم إدراك بعض العلاقات وتصديقها ويستند إلى أفعال ذهنية مقومة له ، فيصبح بها مثالاً أعلى من التصورات التي اشتركت في تكوينه . لذلك قال (بورلو)[2] :

---

(١) Lacombe. in Revue de Méta'. 1926 p. 371

(٢) Burloud. La pensée Conceptuelle 173 — 174

التعميم هو انتقال من الشعور المبهم إلى الشعور الواضح ، من الفكرة الغامضة إلى الفكرة الواضحة البينة . التعميم هو التعريف ، والتعريف هو الكشف عن العلاقة التي يقوم عليها التجريد ؛ الفكرة العامة هي الفكرة المعرفة .

وتصور المفهوم لا يكون مقصوراً ، كما زعم التجريبيون ، على خطور بعض الصور ومرورها بساحة الشعور فحسب ، بل ان الفكر يقبل هذه الصور أو يردها بحسب مطابقتها أو عدم مطابقتها لتعريف المفهوم اعني قانونه المقوم له . ومما يؤيد ذلك أننا كثيراً ما نخطئ في معاني الألفاظ ، ونستشهد في الدلالة على المفهوم بمثال فاسد لا يدل عليه . فالمفهوم اذن مبني على الحكم وهو يشتمل كالحكم على فعلين أساسيين «التحليل والتركيب» . فالتجريد تحليل ، وغاية التعريف أن يظهر الصفات الأساسية التي كشف عنها التحليل ، أما التركيب فيجمع هذه الصفات المتفرقة ويؤلف منها مثالاً معين الحدود واضح العلائق .

الفكرة هي إمكان عدد غير معين من الاحكام . — من خصائص المعاني العامة اشتمالها بالقوة على عدد غير معين من الاحكام [1] ، وقد سمى هاميلتون هذا الامكان (Universalité potentielle) - كلية بالقوة - ومعنى ذلك أننا اذا حللنا شمول المحمول وتضمنه تحليلاً تاماً ، وجدنا الشمول مركباً من عدد غير متناه من الاحكام الممكنة التي يكون المفهوم فيها محمولاً ، كقولك زيد إنسان ، وبكر إنسان ، وليس جبريل إنساناً الخ . ووجدنا التضمن مركباً من عدد غير متناه من الاحكام الممكنة التي يكون المفهوم فيها موضوعاً ، كقولك الإنسان حيوان ، الإنسان ناطق ، أو ليس الإنسان مثمراً ، الخ .. وليس إطلاق هذه الاحكام مجرداً عن كل قيد ، بل هو مقيد بتعريف المفهوم وقانونه المقوم له ، وهذا يدل على أن حقيقة المفهوم مختلفة عن حقيقة الصورة . نعم إن

---

(١) Goblot. Traité de Logique, p. 84

الصورة ليست ساكنة ، ولكن صفتها الحدسية المشخصة تعين على بقائها في الشعور مدة من الزمان تكسبها شيئاً من السكون النسبي ؛ أما الفكرة فهي كلامية بالذات لا يمكنها أن تتبلور وتنقلب الى صورة إلا اذا فقدت صفتها الذاتية ، فالثابت في الفكرة هو التعريف ، وأعني به القانون المجرد المشتمل على الصور والأحكام ؛ أما الصور والأحكام فهي عظيمة الاختلاف ، كثيرة التبدل ، فكأن الفكرة كامنة وراء الصور والاحكام ، حتى لقد خفيت على (بركلي) كما أن بعضهم قد زعم أنها استعداد فكري ، أو جوهر لا شعوري ، أو عادة ، أو نزعة ، وهذا كله يدل على أنه لا غنى للفكرة عن حامل يحملها ويثبتها ، وهذا الحامل هو اللفظ .

٣ — حقيقة المعاني العامة من الوجهة الفلسفية

كان أرسطو يقول : « لا علم إلا بالكليات » ، لان الحوادث الجزئية والموجودات الفردية ، سريعة التبدل ، كثيرة التغير والتحول ، لا ينشأ عنها إلا معرفة ناقصة ، وهذا يدل على أن للمعاني العامة أثراً عظيماً في تكون المعرفة العلمية ، ويوضح لنا السبب في اهتمام الفلاسفة منذ القدم بالبحث عن قيمة المفاهيم ، وإذا كان المفهوم أساس العلم ، فعلى الفيلسوف أن يبين هل ينطبق المفهوم على وجود حقيقي خارج النفس ، أم هل هو تصور محض لا أثر للوجود الخارجي في تكونه ؟ .

نعم إن للفكرة قيمة عملية لانها تعين على العمل ، ولها قيمة اجتماعية لانها تصل الافكار بعضها ببعض ، وتوجد تصوراً عاماً مشتركاً ؛ إلا أن هذه الصفات لا توجب أن تكون الفكرة مطابقة للوجود الخارجي . نعم إن الفكرة آلة العمل ، ولكن آلة العمل ليست بالضرورة نسخة مطابقة للوجود الحسي .

ومع ذلك فقد زعم بعض الفلاسفة منذ القدم أن قيمة الفكرة ، من حيث هي آلة للعمل ، ومن حيث هي أيضاً واسطة لاتصال العقول بعضها ببعض ، إنما تنشأ عن مطابقتها للوجود ؛ فكل معنى متصور له في الوجود مثال . ولنبحث الآن في علاقة الفكرة بالوجود .

وجود الذوات . — الفكرة ذات وجود مفارق .

قال بعضهم : ليست الفكرة مطابقة للوجود فحسب ؛ بل هي مقومة له ، موجودة لذاتها وبذاتها . ولنقرب الآن هذا الرأي العجيب من الاذهان :

١ — لماذا كانت الفكرة موجودة خارج العقل ؟

لننظر الى الأفراد والموجودات الحسية . إن هذه الاشياء لم توجد منذ القدم ولن تبقى موجودة الى الأبد ، بل تزول كما زال غيرها من قبل ، ثم انها تتغير وتتبدل دائماً من الحياة إلى الموت . وهي كثيرة لا يتناهى عددها فلا تصلح لأن تكون مفاهيم متصورة ، كلما حاولنا إدراكها وتحديدها تبدلت وتغيرت كأنها (بروته) الذي جاء ذكره في الاساطير لا تقبض عليه الا ويستحيل الى شيء آخر .

ولننظر الى المعاني المتصورة . انها موجودة قبل الاشياء الحسية وبعدها . فهي مثل خالدة لا تدثر ، وصور معقولة لا تتغير ، معرفة محددة ، لا تناقض فيها . كل معنى منها مثال تنسج المحسوسات على صورته . وهي تثبت الفكر وتعينه على إدراك الهوية وراء التغير والوحدة وراء الكثرة .

على أن الثابت الخالد أكثر حقيقة من المتغير الفاني ، والواحد أثبت وجوداً من الكثير المتفرق . إذن فالمعنى المتصور أو المفهوم أثبت وجوداً من الفرد ، وهو مطلق الوجود ، أما الفرد فشرطي نسبي ، إن حقيقة الإنسان أثبت وجوداً من شخص سقراط .

٢ — كيف تشرق الفكرة على العقل ؟

العقل لا يبدع المعاني العامة التي يتصورها ، بل يقبلها قبولاً ، ولولا حجاب الحس ، لأدركها مباشرة وتأملها . فعلى طالب الفكرة أن يتجرد من جسده ويخرج من كهف الحواس ، ويستبدل الظلال بالحقائق . ويرتقي من عالم الحس إلى نور العالم المعقول ، عالم المثل . إن جدل افلاطون هو انتقال من عالم المحسوسات إلى عالم المعقولات ، وهو في الوقت نفسه تخلية وتجلية وتحلية ، ورجوع إلى الذات وصعود إلى الحق . والنفس عند تأمل الفكرة تعود إلى حقيقتها الأولى وتتذكر ما كانت عليه من العلم قبل اتصالها بالجسد . ينتج من ذلك أن الفلسفة هي طريقة فكرية وسلوك خلقي معاً تنتقل بها النفس من الحدس الحسي إلى الحدس الفكري وتتجرد من الجسد . فهي إذن تعلم الموت ، وتجعل سقراط يتلذذ بتجرع السم لعلمه أنه لاحق بموكب الآلهة ، لتأمل المثل . وقد شرحنا رموز هذه الأسطورة سابقاً وبينا بعض معانيها .

قيمة هذا الرأي

إننا نعجب اليوم لهذه الآراء ونستبعد تعليل حقيقة المعاني العامة على هذا الوجه ، ولكن هل بطلت هذه الآراء كلها في أيامنا ؟.

لنبين أولاً أن بعض العلماء المتقدمين قرروا ثبوت الأنواع . ولا يزال اليوم فريق من علماء الحياة يؤيدون ذلك . ومعنى ثبوت الأنواع أن هناك مثالاً ثابتاً للنوع لا يتبدل رغم تبدل الافراد .

ولنبين ثانياً أن أكثر العلماء يعتقدون أن قوانين العلم هي قوانين الطبيعة وأن العقل لا يخترعها اختراعاً بل يكتشفها اكتشافاً . وهي ثابتة تحيط بالحوادث كما تحيط الأنواع بالأفراد . ومعنى ذلك أن وراء الحوادث المتغيرة

وحدة ثابتة . فالنوع أثبت وجوداً من الفرد كما أن القانون أثبت وجوداً من الحادث ؛ إذن فمسألة وجود الذوات مسألة قديمة إلا أن العلماء كلما بحثوا عن قيمة العلم ومطابقة القوانين العلمية لحوادث الطبيعة عادوا اليها وأثاروها من جديد .

المفهومية . — Conceptualisme ليست الفكرة موجوداً مفارقاً ، بل هي منتزعة من الموجودات . لقد لام أرسطو افلاطون منذ القدم على قوله إن للمثل وجوداً مستقلاً عن العقل ، فكأن يقول ليس الانسان بذاته هو الوجود الحقيقي ، بل الموجود الحقيقي هو بريكلس وآلسبياد . أما الفكرة فلا تفارق الفعل وهي مع ذلك مطابقة للوجود .

المفهومية القديمة . — إن لكل فرد في زعم أرسطو مادةً تميزه عن غيره من الأفراد وصورةً توحد بينه وبين جميع أفراد النوع . والمادة والصورة متحدتان في الجوهر ، أما المادة فهي القوة التي تتجه نحو الفعل ، وأما الصورة فهي الفعل الذي تتحقق القوة فيه ، فلا وجود لإحداهما إذن دون الأخرى . إلا أن العقل يستطيع أن يعقل الصورة مجردةً عن المادة فينتزعها من الموجودات الحسية ، ويكون منها الفكرة ، ولا وجود لهذه الصورة المجردة الا في العقل .

المفهومية الحديثة — يقتصر المحدثون من أصحاب هذا المذهب على القول : إن للأفراد والحوادث صفات مشتركة وصفات مختلفة ، وان العقل ينتزع الصفات المشتركة ويجردها عن غيرها ويكون منها المعاني العامة . نعم إن الصفات المشتركة ليست مفارقة في الأفراد للصفات المختلفة إلا أنها موجودة فيهم ، لازمة لهم ، مقومة لذواتهم .

وقصارى القول لا وجود للصور المفارقة في العالم الخارجي ، بل هي

موجودة في العقل فقط ، والعقل لا يخترعها من نفسه اختراعاً ، بل ينتزعها من الموجودات الخارجية انتزاعاً ، فيجمع الصفات الذاتية دون العرضية . والذاتي أثبت وجوداً من سائر الصفات الأخرى .

اللفظية Nominalisme – الفكرة إشارة أو رمز .

زعم اللفظيون أن المعنى العام غير موجود في الذهن ولا هو موجود خارج الذهن .

اللفظية القديمة – قال قدماء اللفظيين لا وجود للفكرة العامة في العقل . كما أنه لا وجود لها في العالم الخارجي لأن جميع الموجودات فردية . الا أن الإنسان قد اخترع الأسماء للدلالة على بعض الأشياء المتشابهة . فالتفكير هو الكلام والفكرة إذن هي اللفظ « flatus vocis » أي نفحة من نفحات الصوت تذكرنا بالأشياء الفردية .

اللفظية الحديثة – لهذه النظرية في الفلسفة الحديثة صور مختلفة . منها مذهب فلاسفة التداعي الذين زعموا أن المفهوم إنما هو لفظ يثبت بالتداعي صوراً نسبية كثيرة وأن هذه الصورة اذا حذفت من المفهوم لا يبقى منه الا اللفظ . ومنها مذهب فلاسفة البراغماتيزم (العمليين) الذين ادعوا أن مفاهيمنا إنما هي اصطلاحات موافقة تعين الناس على التفاهم فيما بينهم . وأن العلم المؤلف من هذه المفاهيم إنما هو لغة جيدة الوضع . فالمفهوم لا يدل على الوجود الحقيقي بل هو آلة عمل تعين على الانتفاع من الحوادث بحسب الحاجة . والمعنى الصحيح هو المعنى النافع كالمنشار والمطرقة ونقول بعبارة أوضح لو كان لنا حاجات غير حاجاتنا الحاضرة وحواس وأعضاء مختلفة لكانت مفاهيمنا مختلفة أيضاً عما هي عليه الآن .

النتيجة . – إن مذهب اللفظية يثير كثيراً من الشبهات التي لا يمكن

حلها : منها أن هذا المذهب يجعل الفكر تابعاً للصورة واللفظ ، مع أن الفكر متقدم على اللفظ مبدع له ، وقد يزيد على الصور ويحيط بها ، فلا تجد بين بعض المفاهيم والصور صلة . ان تصور علاقة ما بين شيئين يختلف تماماً عن كل من هذين الشيئين .

إن المعاني العامة ليست ألفاظاً ورموزاً فقط ، لأنه لا قيمة لهذه الرموز والاشارات الا بالمعاني العامة التي تدل عليها . إن الرياضي يستعمل حروفاً مختلفة كـ (ب ـ د) ، و (س ع ف) ويعلم أنه يستعمل الأولى للكميات المعلومة والثانية للكميات المجهولة . فدلالة الاشارات تابعة إذن للاصطلاح والتجربة وفاعلية الفكر .

وقصارى القول : إن في كل من المذاهب السابقة وجهاً صحيحاً . فالوجودية مصيبة في جعلها موضوع العلم مشتملاً على الامور الثابتة فقط . والمفهومية مصيبة في قولها إن المفاهيم لا توجد إلا في العقل . واللفظية مصيبة في بيان تأثير الألفاظ والصور الحسية والاحتياج والعمل في تكون الفكر إلا أن كلاً من هذه المذاهب يضخم كما رأيت ناحية نظره فينتهي إلى نظريات لا تؤيدها التجربة .

١ — المصادر

1 — Binet; Etude expérimentale de l'intelligence.
2 — Bourdon; l'intelligence
3 — Burloud; La pensée conceptuelle
4 — Durkheim; Formes élémentaires de la vie religieuse
5 — Goblot; Traité de logique
6 — Lévy-brühl; fonctions mentales, dans les sociétés inférieures
7 — Ribot; L'évolution des idées générales
8 — Ruyssen; Evolution psycholigique du jugement
9 — Sapier; La pensée concrète
10 — Taine; de l'intelligence .

٢ً ـ تمارين ومناقشات شفاهية

١ً – التفكير من دون صور ٢ً – التجريد عند الإنسان الابتدائي والطفل ٣ً – التفكير والهيئة الاجتماعية ٤ً – المفهوم والحكم ٠

٣ً ـ الإنشاء الفلسفي

١ً – ما هو المعنى العام (نانسي ، سترازبورغ ١٩٢٦ ، ١٩٢٧) ٠
٢ً – ما هو المفهوم ، أثر المفاهيم في المعرفة (ديجون ١٩٢٥) ٣ً — حقيقة المعاني العامة وتكونها (نانسي ١٩٢٨) ٤ً – علاقة التجريد بالتعميم واختلافهما (باريز ١٩٢٥) ٥ً ـ هل يمكننا أن نقول : إن كل إدراك يقتضي شيئاً من التجريد والتعميم ، ويستلزم الذهاب الى ما وراء الفرد (كان ١٩٣٢) ٦ً ـ الفكرة والصورة (نانسي ١٩٢٥ ، إكس ١٩٢٩) ٧ً ـ وظيفة الصور في التفكير المجرد (بوردو ٩٢٤) ٨ً ـ الفكر والصورة (غرينوبل ١٩٢٨) ٩ً ـ ما هو الفكر ، وبأية صورة نفكر ، هل نفكر من دون صور ١٠ً ـ أصحيح ـ كما زعم تين ـ أن الفكرة العامة المجردة هي لفظ فقط (بواتيه ٩٢٦) ؟

الفصل الحادي عشر

الأشارات والرموز واللغة

١ – الاشارات والرموز

تعريف الإشارة . – عرفوا الإشارة بقولهم هي حادث مدرك بالحواس ينقل الفكر الى تصور حادث آخر غير مدرك أو غير ممكن الإدراك ، فالدخان هو إشارة النار ، والدموع هي إشارة الحزن ، ويجب أن يكون كل من النار والحزن غير مدرك مباشرة بالحواس .

الإشارة وتداعي الأفكار . – وقالوا إن دلالة الإشارة على الشيء إنما تكون برابطة تداعي الأفكار ، وإنه لا وجود للاشارات الطبيعية . فإذا لم تربط التجربة فكرة الدخان بفكرة النار ، وفكرة الدموع بفكرة الحزن ، لم يدل الدخان على النار ، ولا الدموع على الحزن .

ولكن ارتباط شيئين برابط التداعي لا يجعل أحدهما بالضرورة إشارة دالة على الآخر ، إن البئر يذكرني بالماء ، والرشيد بالبرامكة ، والبواب بالمدرسة ، ولكن ليس أحد هذه الحدود إشارة بالنسبة الآخر . إن رابطة الإشارة مختلفة عن روابط الاقتران والتشابه والتضاد ، لأن الإشارة هي دلالة حاضرة على حقيقة غائبة ، فينبغي إذن أن تكون نتيجة لها مرتبطة بها ارتباط المعلول بالعلة . مثال ذلك أن الغيوم السوداء إشارة تدل على المطر ، لأنها نتيجة لتكاثف بخار الماء في الجو ، فالرابطة التي تقوم عليها الإشارة هي إذن رابطة طبيعية عامة ؛ أما رابطة التداعي فلا تدل إلا على علامة خاصة شخصية جزئية ، وقد يقال : إن بعض الإشارات ليست مرتكزة على علاقة طبيعية بينها وبين الشيء الذي تدل عليه . مثال ذلك

أن القطار ليس علة طبيعية لوجود النور الأحمر على الخط ، والفكرة ليست بالضرورة علة حدوث اللفظ ؛ إلا أن هذه الإشارات اصطلاحات متفق عليها ، فإذا اصطلحت أن تدل على مجيء القطار بالنور الأحمر ، أصبح هذا النور إشارة دالة على العلاقة الموجودة بينه وبين مجيء القطار ، وإذا اتفقنا أن نلبس اللون الأسود في أيام الحزن ، أصبح هذا اللون إشارة ذات معنى خاص .

فيمكننا أن نصحح تعريف الاشارة بقولنا : هي معلول مدرك بالحواس لعلة غائبة غير مدركة ، او غير ممكنة الإدراك .

وفي هذا التعريف شيء من الغموض أيضاً ، لأن الأسباب المتقدمة على الإشارة كثيرة ، وربما دلت الأشارة على البعيد منها ؛ إن السبب المباشر لاحمرار الوجه هو تبدل الدورة الدموية لا الخجل ، وعلة النور الأحمر هي حركة بعض الأسلاك الحديدية لا مجيء القطار ، فنحن كثيراً ما نترك العلة القريبة ونبحث عن السبب البعيد ، لعلاقته برغائبنا وإراداتنا . فالأشارة لا تدل على علاقات مادية مجردة ؛ بل تدل على أسباب ممزوجة بتصوراتنا وعواطفنا . والعلاقة الموجودة بين الأشارة والشيء هي علاقة متصورة لا علاقة حقيقية .

ومن صفات الأشارات أنها تنطبق على جملة من التصورات المتشابهة ، وينحصر أثرها في استدعاء هذه التصورات ، فتصبح رمزاً . ويشترط في ذلك:

١) أن تكون الأشارة دالة على معنى خاص بها (إن صورة الرجل ليست أشارة دالة عليه) .

٢) وأن تكون غير مرتبطة بالتصورات المتشابهة ارتباطاً خاصاً مختلفاً عن ارتباطها بغيره .

ويمكن تقسيم الاشارات بحسب الحواس إلى إشارات بصرية وإشارات سمعية وإشارات لمسية وغيرها ، إلا أن أكثر الاشارات سمعي أو بصري ، وإذا تذكرنا أن العلاقة بين الاشارة والشيء قد تكون طبيعية وقد تكون اصطلاحية ، أمكن تقسيم الاشارات كما يلي :

الاشارات الطبيعية
١ = بصرية : (الحركة والرجفان والحمرة والصفرة التي تصحب الهيجان) .
٢ = سمعية : (صراخ اللذة والألم) .

الاشارات الاصطلاحية
١ = بصرية : اللغة ، والاشارات الحربية ، ولغة الصم والبكم ، واشارات الخطوط الحديدية ، والتلغراف البصري وكتابة رموز الموسيقى والخط
٢ = سمعية (اللغة المحضة) .

ويتم الانتقال من الاشارات البصرية الطبيعية إلى الاشارات البصرية الاصطلاحية (بالحركات التحليلية) أي بالحركات التي تدل على الأفكار لا على العواطف ، وهي منتشرة عند الأمم الابتدائية . ويتم الانتقال من الأشارات السمعية الطبيعية إلى الاصطلاحية بالألفاظ التقليدية ، وأصوات التعجب والنداء وغيرها .

اللغة الطبيعية — اللغة الطبيعية هي الظواهر التي تصحب الهيجان والحركات التي ترافق الفكر .

يشتمل البحث في اللغة الطبيعية على مسألتين : ١) ما هي قوانين حدوث هذه الظواهر : ٢) وكيف نفهم معناها . وقد تكلمنا في مبحث الهيجان عن المسألة الاولى ، فلنتكلم الآن عن الثانية .

كيف نفهم معنى الاشارات ٠— زعم بعض الفلاسفة (دوغالد ستوارت ، وغارنيه ، وجوفروا) أن في الإنسان ملكة فطرية خاصة تؤول هذه الاشارات الطبيعية ، وقد سموها **ملكة اللغة** أو **ملكة التعبير** ، وهي تدرك بالفطرة معنى الضحك والبكاء ودلالتهما على الفرح والحزن كما يدرك العقل ارتباط المعلول بالعلة — ولكننا اذا تعمقنا في التحليل لم نجد حاجة الى القول بهذه الملكة الفطرية ، لأن الاشارة ليست في الأصل سوى حادثة بسيطة مرتبطة بحادثة بسيطة أخرى : فالبكاء في الأصل ليس اشارة الألم ، ولا يصبح كذلك الا بالتعلم والتجربة ٠ واذا قيل ان الطفل يخاف من الوجه العبوس خوفاً فطرياً من غير تعلم ولا تجربة ، قلنا إن هذا الأمر غير بين الصدق ، فقد قطب (داوين) وجهه أمام ابنه ، — وله من العمر أربعة أشهر — فأحدث أمامه اشارات مخيفة وأصواتاً مرعبة ، ولكنه لم يوفق الى توليد الخوف في قلبه ٠ قال تين :

« إننا نتعلم معنى الابتسامة في أول زمان الطفولة ٠ إن ابتسامة الأم تدل على كل ما يحبه الطفل من رضاع ولعب وحركة وأنس ، أما نظرتها القاسية فملازمة للحرمان والألم ٠ »

فالطفل يجمع بالتجربة بين الابتسامة والأشياء الملائمة ، ويربط عبوس الوجه بالاشياء المنافية ؛ ثم يقلد هذه الحركات ويفهمها ٠ وقد بينا في مبحث الهيجان ان تقليد بعض الحركات قد يولد في نفس المقلد جزءاً من الشعور المطابق لها ٠ لان الظواهر الجسدية ليست نتيجة للهيجان بل هي سبب من أسبابه وجزء من أجزائه المقوّمة ٠

منشأ اللغة

تختلف اللغات باختلاف الاشارات ، فمنها لغة اللمس ولغة البصر ولغة السمع ؛ أما لغة اللمس فهي لغة العميان الصم البكم يستعملونها في الكتابة والقراءة ، ويكسبون بها جميع عناصر الثقافة ٠ وأما لغة البصر فهي لغة الصم والبكم ، حتى إنها لتعين المتكلمين على نقل أفكارهم

وتمثيلها ، وكثيراً ما تنوب عن الكلام وتنمو بالممارسة ، حتى لقد ذكر لنا الموسيو (لفي برول) [1] ان هذه اللغة منتشرة في قبائل أوستراليا وأمريكا وإفريقية ، وأنها تعين الأفراد الذين لا يتكلمون لساناً واحداً على التفاهم فيما بينهم . وقد بين (ريبو) أثر هذه الإشارات التحليلية في تطور اللغة [2] ، وبين علماء النفس أنها صورة من صور التخاطب ، وهي أقدم من الكلام معينة له ، وإن لدراستها أثراً في إيضاح منشأ اللغة . وأما لغة

(١) Lévy-Bruhl: Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures (p. 174 Suiv.)

(٢) لنذكر هذا المثال الذي استشهد به ريبو نقلاً عن العالم الالماني الدكتور فيشنر (Fischer) « اصادف هندياً أمريكياً فاسأله هل رأيت ست مركبات يجرها ثيران وعليها ستة سواق ثلاثة منهم مكسيكيون وثلاثة اميركيون وفارس . » فاومي اليه بالاشارات الآتية : اشير أولا الى الشخص وقصد (انت) ثم اشير الى عيني دلالة على (رأيت) ، ثم أمد أصابع يدي اليمنى واصبعاً واحداً من يدي اليسرى واعني بذلك (ستة) ثم أحدث دائرتين بضم الابهام والسبابة في كل من يدي وامد معصمي الى الامام واحركها كحركة الدولاب ، وادل بذلك على (المركبة) ، ثم أضع يدي على جانبي رأسي ، دلالة على القرون اشارة الى (الثيران) ثم أرفع ثلاثة من أصابع يدي اليمنى وأضعها على شفتي السفلى وأنزلها بالتدريج الى صدري مشيراً الى اللحية وأعني بذلك (المكسيكيين) . ثم أرفع ثلاثة أصابع أيضاً وأضع يدي اليمنى على الجانب الأيسر من جبيني مشيراً الى الوجه الشاحب ، وأدل بذلك على الرجال البيض أي (الأمريكيين) . ثم أرفع أصبعاً واحداً وأضع سبابة اليد اليمنى بين السبابة والوسطى من اليد اليسرى وأحرك يدي حركة العدو مشيراً بذلك الى الفارس . فيكون مجموع هذه الاشارات : « أنت ، رأيت ، ستة ، مركبات ، ثيران ، ثلاثة مكسيكيين ، ثلاثة أمريكيين ، فارس » . ولا يحتاج المرء في هذه الإشارات الى زمان أطول من الزمان الضروري للكلام . »

Ribot; Evolution des idées générales [p. 59-60]

وقال سبنسر وجيلين : « يحظر على الأرامل في قبائل (الفارامونغا) أن يتكلمن ، وقد يدوم هذا الحظر اثني عشر شهراً ، فيخاطبن أثناء ذلك بلغة الاشارات ، -

السمع ؛ فهي لغة الكلام ، وقد فضلها الإنسان على غيرها من اللغات للأسباب الآتية : [1]

١ً — إن الإشارات تستعبد الأيدي فتعوق عن العمل أثناء التخاطب .

٢ً — إن العين لا ترى الإشارات البصرية في الظلمة .

٣ً — إن لغة الكلام أسرع من لغة الاشارات .

٤ً — إن الاشارات تقليدية بالذات فلا تصح للدلالة على المعاني المجردة بل تعبر عن الصور المحسوسة والاشكال والحركات .

فليس تغلب لغة الكلام على لغة البصر مصادفة واتفاقاً ، بل هو نتيجة لقانون تنازع البقاء وفوز الأصلح . ولنتكلم الآن عن منشأ هذه اللغة :

آراء الفلاسفة في منشإ اللغة

لقد بحث الفلاسفة منذ القدم في منشإ لغة الكلام وتفوقها على غيرها ، ووضعوا لذلك نظريات كثيرة ، إلا أنه يمكن إرجاع هذه النظريات الى أربع :

١ً — **الكلام وحي إلهي** : لقد علم الله الإنسان أسماء الأشياء كلها [2] ، وهذا رأي (دو بونالد De Bonald) وغيره من الالهيين ،

ـ ويجدن هذه اللغة فيفضلنها على لغة الكلام ، حتى اذا اجتمعن بالحي ساد السكوت بينهن بالرغم من احتدام الحديث ، لأنهن يتخاطبن بأصابعهن وأيديهن وسواعدهن ، وتتألف هذه الاشارات من وضع اليد والكوع في أوضاع مختلفة متتابعة ، فهن يتكلمن بسرعة ، ومن الصعب تقليد حركاتهن » .

(١) قد يكون مبلغ الاشارة أبعد من مبلغ الصوت ، وحسن الإشارة باليد وبالرأس من تمام حسن البيان باللسان ، وقد تكون الإشارة باليد وبالرأس كما تكون بالعين ، و كثيراً ما تنوب عن اللفظ . الجاحظ : البيان والتبيين جزء — ١ ، ص ٦٩ (٢)

٢ً — نظريات التواطؤ والاختراع . — اللغة ناشئة عن التواطوء وهذا رأي ديمو قريطس الذي رد عليه افلاطون في كتاب (كراتيل Cratyle) . ورأي (آدم سميث) أيضاً

٣ً — نظرية الغريزة او الوحي الطبيعي . — وهي نظرية (ماكس مولر) و (رينان)

٤ً = نظرية التطور التدريجي وهي تجعل نشوء اللغة تابعاً لنمو الفكر وتقدم الحياة الاجتماعية (وهيتني وروماننس) .

وحجة أصحاب النظرية الأولى أن في لغة الكلام من الكمال ما يعجز الإنسان عن إبداعه ، فالله قد خلق الانسان ووهبه لغـة الأصوات للتعبير عن أفكاره ، إلا أن فلاسفة العصر قد ردوا على رأي (دوبونالد) في كيفية حدوث اللغة ، وقالوا : إن الله لم يهب اللغة للانسان كاملة ، لأن الطفل يتعلم الكلام شيئاً فشيئاً . ولو كانت ملكة اللغة كاملة لما احتاج الطفل الى التعلم ، فيرجع هذا الرأي إذن الى القول بوجود قوة خاصة أو غريزة لغوية ، وهذا عين ما جاء في النظرية التالية .

وحجـة أصحاب النظرية الثانية واهية ايضاً لان اختراع اللغة ليس كاختراع رموز الجبر ورموز الكيمياء . فالتواطؤ يقتضي تقدم العلم كما أن الاختراع يقتضي أن يكون الانسان قادراً بطبيعته على الكلام .

نظرية ماكس مولر :

أما نظرية ماكس مولر ورينان . فهي أكمل النظريات التي تولد اللغة من الغريزة وقد ساقه إلى ذلك رأيه في أصل مواد اللغة . ان جميع اللغات تنقسم عنده إلى ثلاثة أقسام : ١ ـ اللغات الهندية الاوروبية (لغات الهند الشمالية ، ولغات السلاف ، والسنسكريتية ، واليونانية ، واللاتينية ، واللغات المشتقة منها واللغات الجرمنية) ٢ ـ اللغات السامية (العربية والعبرانية

والكلدانية) ٣ ـ واللغات التورانية (الصينية ، والتيبتية) فاذا حللنا اللغات الهندية الاوروبية وجدناها مركبة من ٥٠٠ مادة مشتركة ليس بينها وبين مدلولاتها صلة طبيعية فاما أن يقال ان هذه المواد وليدة التواطؤ وهذا يقتضي تقدم العلم واما أن يقال أنها ناشئة عن غريزة ووحي طبيعي . وقد رد (ماكس مولر) الرأي الاول وأخذ بالرأي الثاني .

على أن البرهان على نظرية مولر لا يتم إلا إذا أثبتنا أن هذه المواد هي اللغة التي تكلمها الانسان الاول أيضاً ، وهذا أمر بين الصدق عند (ماكس مولر) لانه يرى مع غيوم شليغل (Guillaume Schlegel) ان اللغات تنقسم بنوع من القسمة أيضاً الى ثلاثة أنواع : اللغات الوحيدة المقاطع كالصينية ولغات التلاصق كالتركية ولغات الاشتقاق كالعربية . ان لغات الاشتقاق ناشئة عن لغات التلاصق ، ولغات التلاصق ناشئة عن اللغات الوحيدة المقاطع . ويغلب أن تكون لغة الانسان الاول مؤلفة من ألفاظ وحيدة المقاطع ، وربما كانت هذه المواد التي كشف عنها ماكس مولر بتحليل اللغات الهندية الاوروبية هي اللغة الإبتدائية أي لغة الإنسان الأول .

يزعم علماء التطور أن وراء هذه المقاطع الأولية إشارات طبيعية وأصواتاً تقليدية متقدمة على الالفاظ ، إلا أن ماكس مولر يرى أن هذه المواد الأولية بعيدة تماماً عن تقليد اصوات الطبيعة وأصوات النداء .

قال ماكس مولر : ليست المواد التي كشفنا عنها بالتحليل الدقيق وجعلناها مقومة لأنواع اللغات المختلفة أصواتاً مقلدة لأصوات الطبيعة ولا هي أصوات نداء بل هي مثل صوتية متولدة من قوة ملازمة للفكر البشري . ان في العالم الطبيعي قانوناً كلياً يقرر ان كل مضروب يرن وان كل جوهر يحدث

صوتاً خاصاً به ... والإنسان أيضاً يحدث أصواتاً . ففي حالته الاولى لم يكن قادراً على التعبير عن مدركاته بأصوات تقليدية وأصوات يدل بها كالحيوان على إحساساته بل كان أيضاً ذا ملكة تعبر بالالفاظ عن تصورات عقله . لم يبدع الإنسان هذه الملكة بنفسه ، لانها غريزة عقلية ، غريزة لا يقاومها شيء ..»

مناقشة هذه النظرية . — ان نظرية (ماكس مولر) ضعيفة جداً .

١ — إن التعليل بالغريزة لا يوضح شيئاً بل يضم الى ظلمات البحث شبهة جديدة .

٢ — ان هذه النظرية مخالفة لمسلمات علم الاجتماع وعلم النفس .

لو كانت اللغة الابتدائية مؤلفة من ٥٠٠ أو ٤٠٠ لفظة أولية لكانت قدرة الانسان الاول على التجريد عظيمة جدا . وهذا مخالف لمسلمات علم النفس . ان لغات الامم الابتدائية مفعمة بالالفاظ المشخصة والكلمات الحسية ، فليس فيها لفظ دال على معنى الحيوان أو النبات من غير أن يدل في الوقت نفسه على حال من أحواله .

إن مفردات هذه اللغات تدل في الغالب على صور الموجودات واوضاعها وحركاتها المختلفة . فهي فقيرة بالالفاظ المجردة وغنية بالالفاظ المشخصة . ان لغة الكفر تحتوي على ست صيغ للأمر ولأواس الفعل في لغة الإكلهئوت أربع مائة صورة هذا فضلاً عن الصور المركبة من الافعال المساعدة كما أن للمعارف في لغة (الكلامات) ثمانية أو عشرة أنواع .

قال الموسيو (لفي بروهل) :

يختلف الفعل المتعدي في لغة (المبرون) باختلاف الاشياء التي يقع عليها الفعل . ان فعل أكل مثلاً يختلف باختلاف أنواع الماكولات ويختلف الفعل أيضا بحسب ما يكون الشيء حياً أو جامداً . ففعل رأى يختلف

باختلاف المرئيات فلا تستعمل الفعل نفسه في قولك رأيت انسانا أو رأيت حجراً ، وإذا كان الشيء لك أو لغيرك اختلف الفعل أيضاً ، ... ان عدد المترادفات في لغة الايروكوا كبير جداً ، ففعل جرح يختلف بحسب ما يكون الجرح بين الانسان أو بين الحيوان ، بالمومي أو بالسيف أو بالسهم ، وفعل قاتل يختلف بحسب ما يتقاتل بالرمح أو السهم او اليد او اللسان وبحسب ما يكون القتال بين زوجتي رجل واحد تتنازعان في سبيله »

قال ريبو في هذه اللغات الاولية :

« إن هذه اللغات تقف عند ابسط المشابهات وتقصر عن بلوغ التعميم الواسع » يؤيد ذلك ما نجده فيها من الافعال والاسماء والصفات القريبة من الحس .

وقال ريبو أيضاً[1] :

« ان في لغة اميركا الشمالية الفاظاً خاصة للدلالة على السنديانة السوداء والبيضاء والحمراء وليس فيها كلمة واحدة للدلالة على معنى السنديان ولا لفظ يدل على معنى الشجر بصورة عامة . ان في لغة سكان البرازيل الاصليين الفاظا مختلفة للدلالة على اقسام الجسد ولا لفظ فيها للدلالة على الجسد كله واكثر شعوب الاوقيانوسيا يستعملون الفاظاً مختلفة للدلالة على ذنب الكلب او ذنب الخروف ولا لفظ عندهم للدلالة على الذنب بصورة عامة ، وكذلك لا لفظ في لغتهم للدلالة على معنى البقر العام مع أن فيها الفاظا مختلفة للدلالة على البقرة الحمراء والبيضاء والسمراء ، فالاسماء المشخصة كثيرة ، أما الصفات فهي فقيرة لانها تدل على معان مجردة . مثال ذلك ان التسمانيين « Tasmaniens » لا يحسنون وصف الكيفيات الا بنسبتها الى الاشياء المحسوسة ، فاذا ارادوا وصف الصلابة قالوا كالحجر ، واذا وصفوا الطول

(1) Ribot : Evolution des idées générales, p. 110

قالوا كالساق ، واذا عدوا وضعوا العدد بعد المعدود كأن العدد صفة من صفات الشيء ، فهم لا يعرفون التعداد المجرد ولا يفصلون العدد عن المعدود فاذا ارادوا تعداد الاشياء قالوا تجار عشرة رجال ، ودجاجات خمسة طيور بدلا من ان يقولوا عشرة تجار وخمس دجاجات »

النتيجة : لذلك كله قال علماء اصول اللغة المعاصرون ان المواد التي كشفها (ماكس مولر) ليست لغة الإنسان الأول بل هي بقية لغة راقية قد انتقلت من طور الى آخر فلم تبلغ هذه الدرجة من التجريد الا بعد ان استبدلت المعاني المحسوسة والالفاظ المشخصة بمفاهيم عامة مجردة .

١) نظرية التطور التدريجي . — إن نشوء اللغة تابع لنمو الفكر وتقدم الحياة الاجتماعية .

لقد تكاملت اللغة الطبيعية بالتدريج ، ويمكننا بيان تطورها التدريجي بملاحظة لغة الأطفال وكيفية انتقالهم من الأصوات الطبيعية الى الألفاظ .

١ . — كيف يتعلم الطفل الإشارة الأولى . — إذا تألم الطفل بكى أو صرخ ، وصراخه هذا ناشئ عن تنبيه عصبي ، إلا أنه كلما بكى حملته أمه وداعبته ، فاذا تعود ذلك جمع بين صراخه ومداعبة أمه له ، وربط أحد هذين الأمرين بالآخر ، فكلما رغب أن يرى أمه صرخ وبكى من غير أن يكون صراخه ناشئاً عن ألم . اذن فصراخه هذا إشارة اولى يستعملها للدلالة على رغبته في رؤية أمه ، وقد بين « مين دوبيران » أن هذه الاصوات الأولى هي المبدأ النفسي الذي نشأت عنه اللغة وإن صراخ الطفل يحتوي على حروف صوتية وحروف ساكنة . ثم إن الطفل يستعمل أيضاً لغة الاشارات البصرية ، فهو لا يقتصر على الأصوات في نقل شعوره الى غيره ، بل يضم الى هذه الأصوات

حركات مختلفة كحركة العينين والفم واليدين ·

٢ · - **كيفية تقليد الطفل لاشارات غيره ·** - ان الاشارات التي يبدعها الطفل بنفسه على الطريقة السابقة قليلة جداً ، أما الاشارات التي يتعلمها من محيطه ويفسرها قبل ان يحدثها بنفسه فكثيرة · ويحتاج الطفل في تعلم هذه الاشارات الى جهد كبير يستمر زماناً طويلا لانه لا يتعلمها الا اذا حفظ صورة الاشارات التي رآها وذكرى الاصوات التي سمعها وتعودها · ويستعين في تعلمه بالصور البصرية والصور السمعية والصور الحركية واللفظية ، فاذا فقدت احدى هذه الصور فقدت اللغة المقابلة لها ونشأ عن فقدانها مرض العمى النطقي أو الصمم النطقي أو مرض الافازيا ·

٣ · - **كيف ينتقل الطفل من الاشارة الى المعنى العام ·** - ان إشارات الطفل الاولى هي إشارات جزئية لا تنطبق الا على المقاصد الجزئية وهي شبيهة بلغة الحيوان · قال وليم جيمس : إن كل إشارة عند الحيوان مقصورة على مدلولها الجزئي ، فلا تحضر الى الذهن اشارة أخرى غيرها أو معنى آخر مشابها لها ، ولكن الطفل يرتقي من هذه الحالة المحدودة الى حالة أخرى أعم منها ، فيخترع اشارات تنطبق على كل شيء ويرتقي على هذه الصورة من الاشارات الجزئية الى الاشارات العامة ، وليس بين هذه الاشارات العامة وألفاظ اللغة الا خطوة واحدة ·

تكوّن اللغة

١ — تتكون بعض ألفاظ اللغة أولاً بتقليد أصوات النداء . ان أكثر اللغات يحتوي على أحرف نداء مثل يا وآ وأى وايا وهيا ، وهي مشابهة لأصوات الانسان الطبيعية مشابهة تامة .

٢ — وتتكون بعض الألفاظ أيضاً بتقليد أصوات الطبيعة مثال ذلك ان الرعد في اللغة اليونانية هو (ڤروندي) وفي اللاتينية طونيطرو (Tonitru) وفي الفرنسية طونّير Tonnerre وفي الالمانية دونر Donner وهي كلها تقليد لصوت الرعد الطبيعي . وأطفال جميع الامم يشيرون الى الكلب بتقليد نباحه والى الهر بتقليد موائه وهذا ما يسمونه (Onomatopée)

واللغة العربية غنية بهذه الألفاظ فتقول : حفيف الأغصان ونقيق الضفادع وصهيل الخيل الخ . . وهي كلها مشابهة للاصوات الطبيعية كمشابهة أفعال كسر وقطع وطن ودق للاصوات الدالة عليها .

ثم ان للمماثلة تأثيراً عظيماً في تكوين الالفاظ لان تقليد أصوات النداء وأصوات الطبيعة لا يكفي لتوليد الألفاظ كلها ، فيوسع الفكر معنى بعض الأصوات بإطلاقها على الأشياء المتشابهة . ومهما تكن الأشياء بعيدة متضادة فان الفكر يكشف فيها شيئاً من التشابه . فقد ذكر (داروين) ان أحد الاطفال رأى البطة على سطح الغدير فأطلق عليه كلمة كواك (Quack) باللغة الانكليزية ثم وسع معنى هذه الكلمة فأطلقها على الغدير بنفسه ثم أطلقها أيضاً بالتداعي على غير ذلك من مجاري المياه وأنواع الطير التي لا عهد له بها من قبل وأطلقها أيضاً على نسر نابوليون الذي رأى صورته على قطعة نقود فرنسية ، وهذا يدل على أن إدراك التشابه يسوق الفكر الى تعميم مدلول اللفظ وينقله من شيء إلى آخر .

والمماثلة كثيرة في الطبيعة فقد تكون بين الاشياء المحسوسة أو بين الأشياء المعنوية المجردة أو بين الأشياء المحسوسة والاشياء المجردة ، وهذا يجعل للكلمة الواحدة عدة معان ويوضح لنا كيفية اشتقاق الالفاظ بعضها من بعض مثال ذلك ان كلمة Coq باللغة الفرنسية هي تقليد لصوت الديك الطبيعي فاشتق الفكر منها Coquetterie, Coquet , Cocarde , Coquelicot وهي كلها تدل على معان مختلفة بينها تشابه بسيط لا يخفى على الناظر .

اختراع المصطلحات . — ثم اننا نخترع بعض الألفاظ للدلالة على المعاني الجديدة في العلم والأدب والصناعة والتجارة . ان المعاني الجديدة تستلزم الفاظاً جديدة ، ويتم هذا الاختراع اما باحياء بعض الالفاظ القديمة وإما باقتباس الالفاظ من اللغات الاجنبية كاقتباس اللغات الفرنسية والالمانية والانكليزية وغيرها من اللغتين اللاتينية واليونانية ، واما بايجاد بعض الالفاظ الجديدة كما تخترع الرموز الجبرية والكيماوية . وأوضح هذه الالفاظ ما دل على المعاني المجردة البسيطة . ان انتقال اللفظ من لغة الى أخرى يدعو إلى تغييره وتبديله ، فالعرب قلبوا حرف ال P في ترجمتهم الى ف والانكليز لا يستطيعون أن يلفظوا حرف ال U كما يلفظه الفرنسيون ، كما أن الفرنسيين عاجزون عن لفظ حروف الحاء والخاء والعين والضاد .

الاسباب الباعثة على سرعة تطور اللغة او تأخيره . — تتبدل الاشارات والالفاظ الطبيعية عند الانسان الابتدائي تبدلا سريعاً . حتى ان الطفل ليغير ألفاظه ولهجته بانتقاله من بلد الى آخر ، فاذا غاب والده وبات عند جده سنة أو سنتين لا يخالط أحداً ، ألف لنفسه لغة خاصة لا يفهمها والداه منه ، وكثيراً ما يخترع الالفاظ في ألعابه من غير أن يعلمه اياها أحد . كل ذلك يدل على ميل الى التجديد قوي ، الا ان هناك أسباباً

تؤخر هذا التطور : منها الميل الى التقليد والحاجة الى التفاهم . ان الناس لا يتفاهمون الا باللغة ، فكيف يبلغون الافهام اذا كانت الالفاظ في تبدل مستمر وكان لكل رجل اشارة خاصة به لا يفهمها غيره . ان الكتابة أيضاً تثبت الالفاظ وتحدد معانيها ، وأقصد (بالكتابة) الكتابة الصوتية والابجدية لا تصوير المعاني ورسمها بأشكال حسية .

ومما يعين على تثبيت الألفاظ المؤلفات الأدبية والعلمية ، لان في الاساليب الكتابية نماذج يقلدها المتعلمون . كما أن في العلم حدوداً وتعريفات تودي الى ثبوت اللفظ وبيان مدلوله ، وقد جمعت هذه الحدود وتعريفاتها في مختلف اللغات فتألف من جمعها لغات قومية ومعاجم لغوية ثابتة لا تتغير ألفاظها بتغير الاهواء بل بقانون وميزان وعلم .

النتيجة . — وقصارى القول : إن للغة أسباباً طبيعية واجتماعية معاً .

الأسباب الطبيعية . — ترجع هذه الأسباب الى الفاعلية المحركة والقوى الانفعالية ، ويكون للأفعال النفسية الشرطية أثر أيضاً في تولد الإشارات وقد بينا في مبحث الهيجان أن ظواهر الهيجان المنظمة هي إشارات طبيعية يعبر بها الحيوان عن حاجاته (ص ٢٢٣) ، فاللفظ قد تولد من الصراخ الطبيعي ، وقد تقدمت لغة الاشارات على لغة الألفاظ ، ولا معنى للاشارة إلا اذا استعملها صاحبها عن معرفة وعلم بالعلاقة التي تربطها بالمشار إليه ؛ فمن الضروري إذن أن تجرد الاشارة من الشيء المشار إليه ، وأن تستقل عنه ، إلا أنها في هذا الدور الانفعالي تبقى ملازمة له غير مستقلة عنه .

الأسباب الاجتماعية . — تقلب الهيئة الاجتماعية الأصوات الطبيعية والحركات الجسدية الى اشارات حقيقية وتجعلها آلة صالحة لتبادل الافكار

قال فندريس M. Vendryès لقد تولدت اللغة داخل المجتمع من شعور الناس بحاجتهم الى تبادل الافكار ، فاستعملوا الاشارة عند فقدان اللفظ والبصر عند فقدان الاشارة .

والهيئة الاجتماعية تؤثر في اللغة الطبيعية وتبدل ظواهر الهيجان فتجعل بعضها اصطلاحية ، انظر الى العلامات والذكريات الرمزية ، والقواعد التي أقرها المجتمع أنها لغة رمزية مضافة الى اللغة الطبيعية ، حتى لقد قال أحد علماء الاجتماع فكرة الرمز هي اجتماعية ودينية بالذات .

علاقة اللغة بالفكر

ما هي علاقة اللغة بالفكر :

١) إن الفكر متقدم على اللغة . — لو كانت اللغة كما زعم دوبونالد شرطاً من شرائط الفكر أي متقدمة عليه لأمكن التعبير عن كل فكرة ، إلا أننا كثيراً ما نشعر بالأفكار تجول في خاطرنا من غير أن نوفق للتعبير عنها ، وقد قال أحدهم : إن الألفاظ هي ظروف المعاني ، والحق في ذلك أن اللغة هي نتيجة من نتائج الفكر المنطقي وشرط من شرائطه (دولاكروا ؛ اللغة والفكر – ص ١٠٤) ، فالكلام والفكر ينموان ويرتقيان معاً ، إلا أن كثرة المفردات تتبع كثرة المعاني ، ويكون تطور الألفاظ تابعاً لتطور الفكر .

إن وراء الفكر التأملي فيه صوراً من المعاني مستقلة عن الألفاظ ، حتى لقد بين علماء النفس أن عند الطفل تفكيراً غير لفظي وهو تفكير منعكس عن العمل تنوب الحركات والعادات فيه عن المفاهيم .

ثم إن هناك فكراً تأملياً أو حدسياً يتقدم الشعور فيه على اللفظ ،

فالفكر إذن أوسع نطاقاً من اللغة ؛ ويمكن التعبير عن الفكرة نفسها بألفاظ مختلفة .

٢ . – اللغة لا تعبر عن كل نواحي الفكر . – اللفظ واسطة لانتقال الأفكار من شخص الى آخر ، فهو إذن خارجي لا يدل إلا على الوجهة الاجتماعية من الفكر ، أما الناحية العميقة منه فلا يعبر اللفظ عنها ، اذا قلت أنا سعيد لم تدرك من قولي هذا معنى السعادة التي أشعر بها ، وأنت تقول أنك سعيد فهل ندرك كلانا معنى واحداً للسعادة ، نعم انني قد أستعمل الحركات والاشارات مع اللفظ لا جسم شعوري كما يفعل الخطيب عند تأثيره في سامعيه ولكنني مهما أتفنن في ذلك اجد أنني لم أعبر عن فكري تعبيراً تاماً . فأنا لا أعبر الا عن المفاهيم العلمية والمجردات الرياضية الفارغة اما جوهر الفكرة الحقيقي فلا سبيل الى التعبير عنه .

٣ . – ان تحليل الالفاظ لا يطلع العالم النفسي على حقيقة الفكر ، وهذا يدل على ان الفكر متصل والالفاظ منفصلة ، وكثيراً ما يخطئ علماء النفس في اقتصارهم على تحليل الالفاظ ، لان اللفظ كما بينا لا يدل الا على ناحية من نواحي الفكر وهي الناحية المشتركة بيننا وبين غيرنا .

٤ . – مخالفة اللفظ للفكرة . – ان حكم المعاني خلاف حكم الالفاظ لان المعاني مبسوطة الى غير غاية وممتدة الى غير نهاية ، واسماء المعاني مقصورة معدودة ، ومحصلة محدودة (الجاحظ ، البيان والتبيين ، جزء ١ ص ٦٨)

وتطور المعاني أسرع من تطور الالفاظ لان المعاني تتبدل بتبدل الفكر ، وكثيراً ما تبتعد عن الالفاظ فيظن الانسان انه يفكر وهو في الحقيقة لا يفكر بل يردد الفاظاً لا يفهم معناها . ويسمون هذه الحالة بالببغائية

(نسبة الى الببغاء) (Psittacisme) وكما أنه لا قيمة للورق النقدي الا بالنسبة الى الذهب المودوع في المصرف، فكذلك لا قيمة للالفاظ الا بالنسبة الى المعاني المتصورة في الذهن .

تأثير اللغة في الفكر . — ان حياة الالفاظ تابعة لحياة المعاني، ولكن اللفظ يؤثر في المعنى ؛ ولنبين كيفية هذا التأثير .

١ . — ان الالفاظ تجعل المعاني واضحة بينة لانها آلة تحليل . — قلنا ان المعاني مبسوطة الى غير غاية وانها غير ثابتة ، فاذا أردنا التعبير عنها بالالفاظ ساقنا اللفظ الى تحليلها . قال (كوندياك) : « نحن لا نستطيع الكلام الا اذا فرقنا الفكر الى أجزائه المختلفة وعبرنا عنها واحداً واحداً والعبارة هي الآلة الوحيدة التي تعيننا على هذا التحليل » (المنطق القسم ٢ الفصل — ٧) ثم قال : ان اللغة طريقة ، والعلم لغة جيدة . وهذا القول الأخير لا يخلو من المبالغة لان اللغة هي جملة آلية من الصور المرتبطة بروابط التداعي ولكنه قول حق اذا أريد منه بيان أن تكون الالفاظ غير مستقلة عن فاعلية الفكر .

٢ . — الالفاظ تثبت المعاني . — لا يمكن تثبيت مضمون المعاني الا بالالفاظ ، وقد شبه هاميلتون الالفاظ بالعقد الذي يبنيه العمال عند حفر النفق فكما ان العقد يثبت الرمل كذلك اللفظ يثبت المعنى قال : « ان اكثر المعاني شبيهة بالشرار ، لا تومض الا لتغيب ولا يمكن اظهارها وجمعها الا بالالفاظ » وقال ايضا : لا يستولي الجيش على البلاد الا باقامة الحصون . « ان الالفاظ هي حصون المعاني » .

والالفاظ تعين على انتقال المعاني من جيل الى جيل . قال وتني (Whitney) :

« لقد استعمل اسلافنا ملكاتهم الفكرية في الملاحظة والاستنتاج والتصنيف، ونحن نرث نتائج اعمالهم عن طريق الالفاظ . ان المعاني جارية في قوالب جاهزة » ولكنه قد ينشأ عن تثبيت المعاني بعض المحاذير :

١ — ان تثبيت المعاني في قوالب الالفاظ قد يقلبها الى (مفاهيم جامدة) وهذا يؤخر تقدم الفكر وارتقاءه.

٢ — قد يكون للالفاظ أثر في انتشار المذهب الوجودي ، لانها قوالب حسية تسوق الفكر الى الاعتقاد ان المعاني المجردة موجودة خارج العقل.

٣ — الألفاظ تسبغ على المعاني حلة اجتماعية وتكسبها صفة منطقية :
اللغة هي آلة التفاهم بين الناس ، وهي اجتماعية بالذات لأنها تجرد الفكر من كل ما هو شخصي وانفعالي ، فتسبغ على المعاني حلة اجتماعية وتكسبها صفة منطقية ، وقد بين هنري برغسون أن وراء الألفاظ فكراً لا يمكن التعبير عنه ، فاللغة لا تدرك هذه الناحية العميقة ، إلا أنها تجعل الناحية التي تعبر عنها واضحة بينة .

اللغة الداخلية والفكر الرمزي . — لقد مازجت اللغة فكر الإنسان حتى صار لا يفكر الا بالألفاظ ، فلا يفكر الا اذا تكلم في داخله من دون أن يشعر ، وتسمى هذه اللغة **باللغة الداخلية** .

وكثيراً ما ينقلب الفكر نفسه الى ألفاظ أو اشارات ورموز حتى لقد سمى ليبنيز هذه الحالة **بالفكر الأعمى أو الرمزي** **Pensée aveugle ou Symbolique** . قال ليبنيز:

« يتفق لنا أحياناً — وخصوصاً في التحليل الطويل — أن لا ندرك حقيقة الموضوع كله ، فنستبدل الانشاء برموز نهمل ايضاحها رغبة في

الاختصار وتحت تأثير تفكير يسمى بالتفكير الفعلي ... وقد تكون هذه الألفاظ غامضة المعاني وناقصة الا انها تنوب في ذهني عن الافكار لان ذاكرتي تشهد لي أني أعرف معانيها ، وان ايضاحها ليس الآن ضروريا لأحكامي . وقد تعودت أن أسمي هذا الفكر بالفكر الأعمى او الفكر الرمزي ، وهو مستعمل في الجبر والحساب وفي كل مكان تقريبا»

إننا نستعمل ألفاظا كثيرة من غير أن يكون معناها حاضراً في الذهن . انظر إلى كلمة لوغاريتما أو مشتق ، الا تستعملها أحياناً من غير ان يكون مضمونها حاضراً في الذهن تماماً ، ان هذا يسوق الى الببغائية التي تكلمنا عنها . لا قيمة للالفاظ إلا بالمعاني ، اذا كان اللفظ فارغاً من المعنى انقلب العقل إلى آلة ، والتفكير الى عادة . فمن الضروري في هذه الحالة أن يتجاوز العقل حجب الالفاظ ويستبدلها بالمعاني والامثلة الحسية الدالة عليها .

١ — المصادر

1° - Darmesteter; La vie des mots (1887).
2° - Delacroix; Le langage et la pensée, Paris 1924.
3° - Dwelsh auvers, Traîté 503-566.
4° - Egger, La parole intérieure (1881).
5° - Max Muller; Leçons sur la science du langage.
6° - Renan; L'origine du langage (1858).
7° - Saint- Paul; Le langage intérieure et les paraphasies 1904
8° - Vendryés; Le langage.
9° - Weber ; De quelques Caractères de la pensée symbolique in. R. de Métaph. (1929).
10° - Whitney ; La vie du langage. (1880) .

٢ — تمارين ومناقشات شفاهية

١ — ما هي اللغة الداخلية ؟

٢ — ناقش نظرية ماكس موللر في منشأ اللغة .

٣ — ما هو الفكر الرمزي ؟

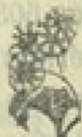
٤ — الاشارات الطبيعية والاشارات الاصطلاحية .

٣ — الإنشاء الفلسفي

١ — أثر الالفاظ في تكون المعاني العامة (الجزائر ١٩٢٦ ، الاسكندرية ١٩٢٨)

٢ — هل يوجد فكر من دون ألفاظ (باريز ١٩٢٤ ، رين ١٩٢٢)

٣ — علاقة اللغة بالفكر (بواتيه ١٩٢٥ ، كلرمون ١٩٢٧)



الفصل الثاني عشر

الحكم

١ – وصف وتحليل

تعريف الحكم ·– عرفوا الحكم بقولهم هو إسناد امر الى آخر ايجاباً أو سلباً وإدراك وقوع النسبة بين أمرين أو لاوقوعها · وهذا التعريف ينطبق على الحكم المنطقي ، أما الحكم من الوجهة النفسية فقد عرفه (لالاند[1]) بقوله هو قرار ذهني يثبت به العقل مضمون الاعتقاد ويقلبه إلى حقيقة · فيمكننا إذن أن ندرس الحكم من الوجهة المنطقية أولاً ومن الوجهة النفسية ثانياً ·

الحكم من الوجهة المنطقية ·— المنطقي يبحث في الحكم كما يجب ان يكون لا كما هو ، فيبين لنا ما هي شرائط الحكم الصحيح المطابق للحقيقة وما هي معادلته وكيف يمكن تبديلها · فهو يعنى إذن بالأحكام الكاملة لا بالأحكام الناقصة · وينظر في الأحكام الصريحة لا في الأحكام الضمنية ، ويحلل العبارة فيجد فيها حدين أحدهما موضوع والآخر محمول والرابطة بين الحدين إما أن تكون ظاهرة كما في اللغة الفرنسية ، وإما ان تكون مقدرة كما في اللغة العربية · مثال ذلك : انك تقول بالفرنسية

(1) Vocabulaire technique et critique de la philosophie, art jugement.

La neige est blanche وتقول بالعربية الثلج أبيض . فالثلج موضوع وابيض محمول والرابطة (est) مقدرة بينهما .

الحكم من الوجهة النفسية .— أما النفسي فإنه يبحث في الحكم كما هو لا كما يجب أن يكون ، لأن الحكم عنده فعل من أفعال العقل ينمو كسائر الأفعال الأخرى من الطفولة الى سن الرشد ويخضع لكثير من العوامل ، فقد تعبر عنه بعبارة صريحة ، ولكنه يتقدم على العبارة فيحدد ما تتضمنه من العناصر ، وكثيراً ما يكون غير صريح ، فلا تستطيع التعبير عنه بعبارة حملية كالحكم الذي يتضمنه قولك : الهوينا أو البدار البدار أو مهلاً أو الرحيل الرحيل ، أوحكم الاستاذ على التلميذ بلفظ جيد ، أو حكم الشاري على سلعة البائع بلفظ باهظ . فليس الحكم في هذه الامثلة عبارة عن اسناد أمر الى آخر ايجاباً أو سلباً ، بل هو قرار ذهني يثبت به العقل مضمون الاعتقاد أو هو كما قلنا أولا ادراك وقوع النسبة او لاوقوعها .

تصنيف الاحكام .— ان أكثر الفلاسفة يصنفون الاحكام من الوجهة المنطقية لا من الوجهة النفسية .

١ — التصنيف المنطقي القديم .— للمنطقي يصنف الأحكام بحسب الكمية والكيفية . فالأحكام تنقسم عنده من حيث الكمية الى كلية وجزئية ومن حيث الكيفية الى موجبة وسالبة ، فينتج من ذلك أربعة أنواع : **اولها** الكلية الموجبة (١) كما في قولك كل انسان فان . **وثانيها** الكلية السالبة (و) كما في قولك ليس ولا واحد من الناس بكامل . **وثالثها** الجزئية الموجبة (ه) كما في قولك بعض الناس طبيب . وآخرها الجزئية السالبة (ي) كما في قولك ليس بعض الناس طبيباً .

٢ — تصنيف (كانت) .— و (كانت) صنف الاحكام كما صنف

مقولات العقل مستنداً في تصنيفه الى أربعة أمور : الكمية ، الكيفية ، الإضافة ، المادة .

فالاحكام تنقسم بحسب الكمية Quantité الى ثلاثة أنواع : ١ ـ الكلية Universel وهي الأحكام التي ينطبق فيها الاسناد على شمول الموضوع كله كقولك : كل إنسان فان ، ولا شيء من الكذب مباح .

٢ ـ والجزئية Particuliers وهي الأحكام التي ينطبق فيها الاسناد على جزء من شمول الموضوع كقولك : بعض الناس طبيب ، وليس بعض السوريين متعلماً .

٣ ـ المخصوصة أو المفردة Singuliers وهي الأحكام التي يكون فيها الموضوع شخصاً مفرداً واحداً بالعدد كقولك : سقراط حكيم ، ولا فرق بين هذه الأحكام والأحكام الكلية من حيث انطباق الاسناد على شمول الموضوع كله .

وتنقسم الاحكام من حيث الكيفية Qualité إلى ثلاثة أقسام ايضاً : ١ ـ الموجبة Affirmatifs (الحكيم سعيد) ٢ ـ والسالبة Négatifs (المعادن لا تتنفس) ٣ ـ وغير المعينة كقولك (ليست النفس فانية) أي ان النفس قد تكون كل شيء ، لكنها ليست فانية .

وتنقسم الأحكام من حيث الاضافة Relation إلى ثلاثة أقسام أيضاً : ١ ـ المطلقة Catégoriques وهي التي لا يخضع الاسناد فيها الى شرط أو فرض ٢ ـ الشرطية المتصلة Hypothitiques كقولك : اذا كان الجو معتدلا خرجت ٣ ـ الشرطية المنفصلة Disjonctifs كقولك : اما أن يأتي واما أن لا يأتي .

وتنقسم الاحكام بحسب المادة Modalité إلى ثلاثة أقسام : الوجودية Assertoriques وهي الاحكام التي لا ضرورة حقيقية فيها ، كقولنا صادقين : هذا الشتاء بارد أي بلا ضرورة حقيقية . والضرورية Apodictiques وهي التي تشتمل على

ضرورة منطقية ، كقولك : الكميتان المساويتان لكمية ثالثة متساويتان . **والممكنة** Problématiques وهي التي لا امتناع فيها ، بل تدل على امكان محض ، ومعنى الامكان أن يكون الحكم غير ضروري في نفسه .

الأحكام التركيبية والأحكام التحليلية . — وتنقسم الاحكام عند (كانت) بوجه آخر من القسمة إلى تحليلية وتركيبية . **فالتحليلية** هي التي يكون المحمول فيها داخلا فيما يتضمنه الموضوع من الصفات بحيث يمكن استخراجه منه بالتحليل . كقولك الاجسام متمكنة ، (إن معنى المكان داخل في معنى الجسم) **والتركيبية** هي التي يضم فيها المحمول شيئاً جديداً إلى معنى الموضوع كقولك هذا الجدار ابيض (إن معنى البياض ليس داخلا في معنى الجدار) . إن الاحكام التركيبية مستندة إلى التجربة ولكن (كانت) حاول أن يثبت أن بعض هذه الاحكام عقلي متقدم على التجربة ، وسنعود إلى بيان ذلك في ما بعد الطبيعة .

٢ .— تصنيف الاحكام من الوجهة النفسية . — قلنا إن النفسي يبحث في الحكم من حيث هو فعل نفسي لا من حيث هو قضية منطقية ، وتنقسم الاحكام عنده إلى الانواع الاتية :

١ .— الأحكام الصريحة والاحكام الضمنية .— الحكم عند المنطقي قضية ذات حدين ورابطة ، أما عند النفسي فقد يكون ضمنيا كما بينا في قولنا الهوبنا أوقولنا جيد وباهظ . وقد يكون الحكم صامتاً Jugement silencieux.

اما **الاحكام الصريحة** فقد تستند إلى الحس والمشاهدة كما في قولك : رأيت شرطيا يجر رجلا إلى المخفر ، وقد تستند الى ملاحظات نفسية كما في قولك اني حزين وقد تتألف من معان مجردة كقولك الشجاعة فضيلة . وأما **الاحكام الصامتة** فهي أفعال نفسية لا نعبر عنها بلفظ أو عبارة . مثال ذلك : أصادف

حفرة في الطريق فافكر في اجتيازها ثم اقفز من فوقها من غير أن اتكلم . إن هـذا الفعل مصحوب بحكم صامت لانه ليس فعلا منعكسا لا اراديا . فانا قـد ادركت الحفرة وقدرت عمقها وعرضها وقايست بيني وبينها ، فحكمت أني قادر على اجتيازها . مثال آخر : إني أحسب في لعبة (البيلاردو) قوة الدفع وأعين جهة الحركة من غير أن أتكلم . إن هـذه الافعال تشتمل على أحكام صامتة لانها تقتضي مطابقة الفعل للشيء المدرك .

ب . — الاحكام المتقدمة على التجربة والاحكام المستندة اليها . — ان الاحكام الاولى تحليلية والثانية تركيبية . مثال ذلك : أني أحكم أن القطر ضعف الشعاع من غير أن استند إلى التجربة بل استنبط ذلك من تعريف القطر نفسه ولكني لا أستطيع أن أحكم أن هـذا التلميذ مجتهد الا إذا شاهدت أعماله .

ج . — أحكام الوجود وأحكام القيم . — إن أحكام الوجود تعبر عن النسبة الواقعة بين أمرين كما هي من غير تقدير ولا تفضيل فاذا قلت كان رطل الخبز في دمشق أثناء الحرب العامة بثلاثين قرشاً ، كان حكمك حكم وجود ، ولكنك إذا قلت كان ثمن الخبز أثناء الحرب العامة باهظا في دمشق كان حكمك حكم قيمة ، لانك تقدر ثمن الشيء بالنسبة الى قيمة مثلى . (راجع ص ـ ٢٧)

بعض الاحكام يتقدم على المفهوم . — قد يتبادر الى الذهن أن تصور المعاني متقدم دائما على الاحكام . الا أننا قد بينا في مبحث التجريد والتعميم ان للمفهوم تضمنا وشمولا وان كلا من هذين الامرين يقتضي جملة

من الاحكام . فالحكم عند النفسي ابسط من المفهوم مع أنه عند المنطقي أكثر منه تركيبا .

الفرق بين الحكم والشعور .— نعم ان الانسان قد يشعر من غير أن يحكم ، ولكن هذا الشعور غامض مبهم . قال رويسن[1] : انظر الى سائحين في قطار ، انهما صامتان ، كل منهما يتبع بعينه المشهد المتحرك الذي يجري امامه من دون انقطاع ولكن اذا كان الاول تعبا مستغرقا غير شاعر بجمال منظر الطريق ، رأى من غير أن يبصر ، فتنطبع الرسوم على شبكته العينية على نمط واحد مبهمة غامضة كما تتتابع قرقعة القطار على أذنه . واذا كان الثاني فنانا أو عالما أو سائحا بسيطا راقب ولاحظ وميز في هذا المشهد بعض الصفات من بعض فيعجب لاتساق الخطوط والالوان أو أنواع الصخور أو يضع تصميما لرحلته ، واذا كان ميالا الى اظهار ما بنفسه ترجم عن شعوره بالاشارات وأصوات التعجب والعبارات ، وقد يميل أيضاً الى تدوين ذكرياته فيكتب في دفتره بعض الخاطرات . » فالأول قد شعر شعوراً غامضا مبهما ، والثاني قد حكم وتصور ، فالحكم هو اذن اول الاحوال الفكرية التي تتلو الاحساس ، وهو ملازم للشعور الواضح ، أي انه موجود في الادراك كما هو موجود في التجريد والتعميم .

مسألتان .— إن النفسي يدرس في الحكم مسألتين الاولى هي حقيقة الحكم والثانية هي مسألة الاعتقاد . فالمسألة الاولى تبين لنا ما هي العناصر التي يتكون منها الحكم والثانية تبين لنا كيف يحصل الاعتقاد ، إن

(1) Ruyssen : Essai sur l'évolution psychologique du jugement p.39-40.

الاعتقاد أن وقوع النسبة بين أمرين أو لاوقوعها صحيح . ولنبحث أولاً في حقيقة الحكم .

٢ – حقيقة الحكم

الحكم عند التجريبيين تركيب آلي مستند إلى الإحساس أو تداعي الأفكار

نظرية كوندياك . – زعم كوندياك أن الحكم إحساس مضاعف ودليله على ذلك أننا إذا قلنا : الثلج بارد ؛ جمعنا إحساسنا بالثلج إلى إحساسنا بالبرودة .

إن هذه النظرية ضعيفة للأسباب الآتية :

١ – ان الحكم لا يتألف من الأمور الحسية فقط بل يجمع أيضاً بين الامور المجردة .

٢ – قد نجمع في الحكم بين إحساس حاضر وذكرى إحساس غائب مثال ذلك : إن هذه القرية التي أراها مشابهة للقرية التي زرتها في العام الماضي .

٣ – قد يوجد في الذهن احساسات مختلفة في وقت واحد من غير أن يتولد من وجودها معاً نسبة .

٤ – لو كان الحكم مؤلفاً من إحساسين فقط لما أخطأ الإنسان في حكمه . قال جان جاك روسو : « لو كان الحكمُ بوجود النسبة احساساً و كان منبعثاً عن الشيء نفسه فقط لما أخطأنا بأحكامنا أبداً ، لانه لا خطأ في شعور الإنسان بما يحس » [1] . الخطأ ليس في الاحساس بل هو في القياس ، والقياس انما يتم بعمل العقل .

(1) Rousseau, Emile, livre IV (Profession de foi du Vicaire Savoyard)

نظرية التداعي . — إن نظرية التداعي لا تختلف كثيراً عن نظرية كوندياك . فقد زعموا أن الحكم انما يتم بالجمع بين الصور النفسية وتركيبها تركيباً آلياً . فالحكم هو تركيب المعاني ورابطة التركيب هي تداعي الافكار . قال (استوارت ميل) : ان الأحكام لا تدل على وقوع النسبة بين مفهومين ، بل تدل على وقوعها بين شيئين محسوسين ، فاذا قلت الثلج أبيض لم يدل قولي على أن الابيض جنس وأن الثلج نوع داخل فيه ، ولا على أن الابيض محمول على الثلج ، بل دل على ميلي القوي الى الجمع بين الثلج والابيض تحت تأثير روابط التجربة ، فأنا قد جمعت الثلج إلى الابيض برابطة الاقتران ، فاذا تصورت أحدهما ملت إلى تصور الثاني .

مناقشة . — قد تتشابه نتائج الأحكام ونتائج تداعي الأفكار فيظن المرء أن هذا التشابه الظاهر يدل على تشابه حقيقي . ان بعض أفعال الحيوان مشابهة لأفعال الإنسان ، ولكن الحيوان لا يفكر إلا بالتداعي ، فكما ان الكلب لا يهرب من العصا الا لان صورة العصا مقارنة في شعوره لصورة الالم ، كذلك الانسان لا يهرب من المدينة الموبوءة إلا لشعوره بالخطر . فالنتيجة بحسب الظاهر واحدة ، وكثيراً ما تكون أفعال الانسان مشابهة في الظاهر والباطن معاً لافعال الحيوان ، فيعمل من غير حكم ولا تفكير حتى لقد قال ليبنيز : « إننا في ثلاثة أرباع أعمالنا لشبيهون بالآلة »

ولكن هل يدل هذا التشابه الظاهر بين نتائج الحكم ونتائج تداعي الافكار ، على أن كلاً من هذين الامرين النفسيين هو عين الآخر ؟ ان تداعي الافكار هو ارتباط آلي بين الصور خاضع للاقتران والمشابهة ، أما الحكم فهو انتخاب عقلي لاحدى هذه الصور المتتابعة وإسنادها الى غيرها

من الصور الموافقة . مثال ذلك : ان معنى الحوت يوقظ في ذهني سلسلة من المعاني والصور المرتبطة برابطي الاقتران والمشابهة : كالسمك ، واللبون والفيل ، والبحر ، ومتحف الحيوانات ، وغير ذلك . ولكنني حينما أؤلف حكماً ، بحسب الحاجة الحاضرة ، لا أسند هذه المعاني كلها الى معنى الحوت بل أنتخب منها معنى واحداً وأقول مثلا : الحوت لبون . وهذا يؤيد قولنا إن الحكم هو قرار ذهني يثبت به العقل مضمون الاعتقاد ويقلبه الى حقيقة . قال (رويسن) : « لقد أصاب استوارت ميل في قوله : اننا قد ندرك الأشياء بالتداعي على صورة وقد نعتقدها على وجه آخر . لقد ثبتت العادة حركة الشمس حول الارض في خيالنا ، ولكن هذه العادة لا تمنعنا من الاعتقاد أن الارض تدور حول الشمس . ليس تداعي الافكار إلا سلسلة شخصية محضة خاضعة لمصادفات التجارب اليومية ولتحولات الذاكرة والخيال . ان سلسلة التصورات في تداعي الأفكار تجري كما تجري الصور في الاحلام ، ولكن الحكم هو وقوف في جريان هذه السلسلة »[1] . فإذا قلت : الحوت لبون طردت من ذهني جميع الصور الاخرى المقارنة لصورة الحوت ، وثبت معنى واحداً ، وقد أتخيل في الوقت نفسه صوراً أخرى مشابهة للحوت ولكن الحكم شيء والخيال شيء آخر .

ينتج من ذلك أن حالة الذهن في الحكم تختلف تماماً عن حالته في تداعي الافكار والاحلام . ان الافكار تتسلسل في التداعي كما تتعاقب الصور في الاحلام ، فلا حاكم للعقل في تسلسلها ولا رابط يعين اتجاهها ، بل انها تظهر وتغيب من غير أن يكون لي فيها اختيار .

وقد فرق العلماء بين تداعي الافكار وارتباط الافكار[2] فقالوا إن

(1) Ruyssen, op. cit. p. 41-42

(٢) راجع ، ص - ٤١٩

التداعي آلي ، والارتباط منطقي ، وان العقل يكون في الاول منفعلا وفي الثاني فاعلا . أما أثر التداعي في الحكم أي أثر هذا التسلسل الآلي في الارتباط المنطقي فهو ان تداعي الافكار يهيء للعقل عناصر الحكم فينتخب من بينها صفة تصلح للاسناد . فالحكم هو فعل نفسي عال يستعين بتداعي الافكار في ايجاد عناصر الاسناد ولكنه لا ينحل في روابطه المنطقية الى التتابع الآلي والتسلسل العفوي .

الحكم هو تحليل وتركيب . – ليس الحكم كما زعم فلاسفة التداعي تركيباً فقط ، بل هو تركيب وتحليل معاً . إننا لا ندرك المحمول والموضوع منفصلين بل ندركهما في أول الأمر متحدين . نعم إن المنطقي يؤلف الجمل من الألفاظ والعبارات من الحدود ، ولكن هذا التركيب المنطقي لا ينطبق على حقيقة الفعل النفسي .

أنظر إلى الطفل ، انه لا يفرق بين المحمول والموضوع ، ولا بين الصفة والموصوف ، بل يلقي على الأشياء نظرة تركيبية مبهمة . وكثيراً ما يستعمل لفظاً واحداً للدلالة على الحكم كقوله (سخن) عن الحليب الحار أو عن احتراق لسانه به . إذن فالحكم ليس مركباً عند الطفل من حدين منفصلين .

وهذا يدل على أن أحكامنا الأولى ليست واضحة الحدود ، بينة المعاني . فنحن لا ندرك وقوع النسبة بين أمرين إدراكاً واضحاً بل نشعر بها شعوراً غامضاً ثم نحللها إلى عناصرها ، فالحكم في نظر المنطقي تركيب ، ولكنه في نظر النفسي تحليل . ولنبين ذلك ببعض الأمثلة :

المثال الأول : لننظر أولاً إلى حكم مؤلف من مدركات حسية كقولنا الثلج أبيض . إن هذا الحكم لا يكون تركيباً إلا إذا تصورنا

الثلج منفصلاً عن الأبيض ، ولكننا في الواقع لا نتصور أحد هذين المفهومين منفصلاً عن الآخر ، بل نتصورهما معاً . — هب أني صعدت على جبل مستور بالثلج . إن الثلج الذي أراه أمامي كثير الصفات فهو أبيض وبارد وناعم الخ . . ولو جردته من صفاته هذه لما كان ثلجاً . فأنا لا أدرك معنى الثلج مستقلاً عن صفاته هذه بل أدركها كلها إدراكاً حدسياً واحداً غير منقسم ولو أدركت معنى الثلج مستقلاً عن معنى البياض لما جمعت بينهما في حكم مطلق ، كما في قولي الثلج أبيض ، ولا كتفيت بحكم إمكاني كقولي من الممكن أن يكون الثلج أبيض . فهذا الحكم المطلق يدل إذن على أن إدراكي للثلج إنما هو إدراك حدسي ، لا تفترق فيه الصفات بل تجتمع بعضها فوق بعض بصورة مبهمة .

المثال الثاني : ولننظر الآن إلى حكم مؤلف من مدركات عقلية مجردة كقولنا : العدالة فضيلة . إن هذا الحكم لا يمكن أن يكون تركيباً إلا إذا تصورنا كلاً من الحدين منفصلاً عن الآخر ؛ ولكني حينما أقول العدالة فضيلة لا أتصور العدالة منفصلة عن الفضيلة بل أتصورهما معاً . وكيف أستطيع أن أتصور العدالة مجردة من كل صفة . ليست هذه العدالة المجردة إلا لفظاً فارغاً من المعنى ، أما العدالة التي أدركها فتتضمن كثيراً من الصفات فهي فضيلة وهي نادرة وهي أساس الملك الخ . . فأنا أتصور هذا المجموع كله قبل تصور الأجزاء ولكن تصوري له مبهم غامض لا يتضح إلا بالتحليل فانتزع منه صفة من الصفات ثم أجعلها محمولاً وأسندها إلى الموضوع وأقول : العدالة فضيلة .

ينتج من ذلك كله أن الحكم هو تحليل بين تركيبين ، فنحن ندرك الأشياء بالحدس إدراكاً تركيبياً مبهماً ، ثم نرجعها بالتحليل إلى عناصر

مختلفة ، ثم نسند بعض هذه العناصر إلى بعض ونؤلف منها حكماً . فما هي العوامل التي تعين على هذا التحليل ؟ هناك مسألتان .

١ . – كيف نجزيء هذا المجموع المبهم الى محمول وموضوع ؟

لنرجع إلى الأمثلة التي قدمناها ، إنني أشعر وأنا أقطع الثلج بالبرودة والبياض والنعومة وبهر العينين من لمعان الشمس وطقطقة حوافر الخيل وغير ذلك من الإحساسات المشتبكة ، فأية صفة من هذه الصفات أجعلها موضوعاً ، وأيها أجعله محمولاً ؟ . كيف يمكنني أن أفرق بينها فأجعل بعضها ثابتاً والآخر متحولاً . ان انتخاب الموضوع يرجع بنا إلى تصور الشيء الخارجي (ص-٣٥٧) أما تصور المحمول فيتم بالإحساسات الأخرى التي لم أدخلها في تقويم الموضوع . وتصور الشيء الخارجي في مثالنا هذا هو تصور معنى الثلج . فكيف أكون معنى الثلج ؟ إني أقسم الصفات التي أحس بها إلى قسمين أحدهما ثابت والآخر متحول فأؤلف معنى الثلج من الصفات الثابتة وأجعله موضوعاً ثم اتخذ إحدى الصفات المتحولة وأجعلها محمولاً . قد يكون الثلج رخصاً أو صلباً ، نظيفاً أو وسخاً ، مبعثراً أو متراكماً ، وقد يتغير حجمه ويتبدل شكله ولونه من غير أن ينقلب إلى شيء آخر بل يبقى هو ذاته ، فالصفات المتحولة هي أعراض لا يؤثر تبدلها في حقيقة الشيء ، أما الصفات الثابتة كالامتداد والوزن والكتلة وغيرها فهي التي يتألف منها الجوهر ، فنحن نجعل هذا الثابت موضوعاً للحكم ونجعل المتحول من الصفات محمولاً .

ينتج من ذلك أن الحكم هو تحليل نفرق به المركبات النفسية المبهمة إلى عناصر ثابتة ومتحولة ، فنجعل الثابت منها موضوعاً والمتحول محمولاً

٢ . -- كيف ننتخب المحمول ونفضله على سائر الصفات المتحولة ؟

إن صفات الثلج المتحولة كثيرة ، فكيف فرقت بينها . لماذا قلتُ الثلج أبيض بدلاً من أن أقول الثلج بارد ، الثلج ناعم الخ ... ؟ إن لمشاغلنا الحاضرة أثراً في هذا الانتخاب ، كما أن لقانون الاهتمام عملاً في هذا التحليل ، والعلاقات التي ننتبه اليها هي العلاقات المرتكزة على منافعنا المتصلة بأعمالنا . لذلك قال الحكماء : إن كل حكم يدل على علاقة بيننا وبين الأشياء ، فهو يثبت وجود العقل ، ويقرر وجود الشيء ومطابقته لحكم العقل ، ويقرر أيضاً أن العلاقة التي اشتمل عليها الحكم كلية مطلقة . فقولك سقراط حكيم يشتمل على ثلاثة تصديقات : ١ — تصديق وجودك ٢ ـ تصديقك أن حكم العقل مطابق لحقيقة الشيء ٣ ـ تصديقك أن كل إنسان يحكم بما حكمت به .

وأقوى هذه التصديقات دلالة على حقيقة الحكم التصديق الأول لأنه يقلب العلاقة التي بين الموضوع والمحمول إلى علاقة بيننا وبين الأشياء .

وهذا يدل أيضاً على أن لقوة الحكم علاقة مباشرة بالعمل والحياة ، ولا غرو فان الشعور هو واسطة للدفاع عن الجسد ، وسلاح في معترك الحياة ، وعامل من عوامل المؤالفة .

ومن مصلحة الانسان في الدفاع عن نفسه أن يرجع المركب الى البسيط أي أن يرد هذه الاحساسات المتشابكة التي تحيط به الى علاقات بسيطة ، ويتعود أنماطاً من العمل أقل اختلافاً من ضروب الحس ، فلا تعجب للعقل اذا حلل مسلمات التجربة المتحولة ، وكشف بتحليله هذا عن العلاقات الثابتة الصالحة للعمل . قال (رويس) : ان الطفل الذي يمد يده الى كل

سائل أبيض يحكم على طريقته وبصورة عضلية حركية بوجود المشابهة . والسنجاب الذي يقفز من شجرة الى أخرى بقدر المسافة بنفس الطريقة . ان هذه الاحكام الاولى شبيهة بالعادات الحركية ، إنها تجمع بين محاسن العادة ومضارها . فمن محاسنها أنها تسهل العمل وتجعله سريعاً . ومن مضارها انها تدعونا الى الرضى بالطرق التقريبية والحلول السطحية . ولكننا اذا أردنا أن يكون عملنا مطابقاً كل المطابقة للاشياء اصلحنا مفاهيمنا العامة وأعدنا النظر فيها وأوضحناها بإسناد بعض الصفات اليها . هكذا يتكون الحكم من الموضوع والمحمول ، فالموضوع يشتمل على العلاقات العامة الثابتة ، والمحمول يدل على الصفات المتغيرة . وغاية كل حكم ان يجعل المفهوم متفقاً مع الحاضر الذي نحن فيه . لنحلل قولنا : هذه الساعة من ذهب . ان مفهوم الساعة يشتمل بالقوة على أحكام عديدة (ص – ٥٠٢) ولكن هذه الاحكام الممكنة لا تمر من القوة الى الفعل الا تحت تأثير الحاجة ، فأنا اذا أردت أن أبيع الساعة قلت أمام الشاري هذه الساعة من ذهب ترغيباً في شرائها ، فالمحمول يوضح الموضوع المبهم ويجعله بيناً . والمفهوم نفسه حكم ، أو هو إمكان عدد غير معين من الاحكام ولكن هذا الحكم مبهم غامض على عكس الحكم المؤلف من الموضوع والمحمول ، فهو أثبت من المفهوم وأكثر منه وضوحاً .

وقصارى القول ان الحكم هو تحليل لمسلمات الحس المبهمة خاضع لغريزة الحياة والعادات السابقة والحاجات الحاضرة ، غايته انتزاع علاقة هامة كائنة بيننا وبين الاشياء لا بين الموضوع والمحمول .

٣ . – مسألة الاعتقاد

إن كل تصديق يقتضي وثوق الذهن بما يظهر له صحيحاً أو قريباً

من الحقيقة والاعتقاد ملازم للحكم . وقد فرقوا بينهما بقولهم آن الحكم هو فعل العقل الذي يدرك به وقوع النسبة بين أمرين أو عدم وقوعها وان الاعتقاد هو الحالة النفسية التي تعقب الحكم وتقلبه بالتكرار الى عادة .

فإذا كان الوثوق تاماً وكانت أسباب التصديق بلا مخالف سمي الاعتقاد يقيناً ، وإذا كانت أسباب التصديق أقوى من الأسباب المخالفة سمي الوثوق اعتقاداً أو رأياً ، وإذا كانت أسباب التصديق مساوية للأسباب المخالفة حصل التشكك . فالاعتقاد إذن هو الحكم الجازم المقابل للتشكيك لا بل هو وسط بين الشك واليقين .

ا – أسباب الاعتقاد

للاعتقاد أسباب حيوية ونفسية واجتماعية .

الاسباب الحيوية . – لقد بينا أن الحكم خاضع لغريزة الحياة وقلنا ان أحكامنا الاولى هي على مثال العادات الحركية وان مصلحة الانسان في الدفاع عن نفسه تعوده أنماطاً من الفعل هي أقل اختلافاً من ضروب الحس . ونقول الآن أيضاً إن بين قوة الحكم وقوة الفعل قرابة وثيقة ، وهذا يؤيد ما قلناه عن وظيفة الشعور فقد ذكرنا أن الشعور هو سلاح الجسد في معترك الحياة وانه واسطة من وسائط الدفاع وعنصر من عناصر المؤالفة . فلا غرو إذا كان الاعتقاد مبنياً على الحاجة والعمل معاً ، ان الأفكار التي نصدقها هي الافكار الناجحة والافكار التي نكذبها هي الأفكار الخاسرة ، فالعمل هو ميزان الاعتقاد ، ومؤالفة البيئة هي مقياس صحة العمل قال (الفرد بينه) [1] : « يقولون إن الحكم الايجابي شبيه بالحركة التي نحدثها حينما نقول نعم ، أما نحن فنقول انه عين تلك

(1) Année psychologique. t. XVII,1911, p. 31

الحركة المضمرة التي نحفظها ونجريها في داخلنا بدلا من أن نحدثها برأسنا أو بيدنا » فلا فرق اذن بين الحكم والحركة ولا بين الاعتقاد والعمل .

ورأى (الفرد بينه) هذا لا يخلو من المبالغة . نعم ان الاوضاع البدنية هي أوائل الحكم والاعتقاد ، ولكن الاعتقاد الحقيقي لا يقتصر على إحداث الأوضاع فقط بل يقتضي شعور الإنسان بعمله أيضاً .

فخير لنا أن نقول ان الاعتقاد يتغذى بالعمل والحياة ، وأن التصور ينقلب بطبيعته الى فعل ، وان الايمان الذي لا يفعل ، قد يكون صادقاً ، ولكن لا يلبث أن يصاب بالفتور والموت . فالاعتقاد غير مفارق اذن لظواهره الخارجية .

الاسباب النفسية . — لقد بحث الفلاسفة منذ القدم في اسباب الاعتقاد النفسية ، فزعم بعضهم انه تابع للارادة وزعم آخرون انه تابع للعقل .

١— **اثر الارادة والعاطفة** . — ان كثيراً من معتقداتنا وآرائنا ناشئ عن مطابقة ما نتصور لعواطفنا ورغائبنا ، لذلك أراد الرواقيون وديكارت والانتقاديون المعاصرون ان يرجعوا اسباب الاعتقاد الى الارادة والعاطفة .

رأي الرواقيين . — زعم الرواقيون منذ القدم ان الوثوق هو فعل اختياري ، وان التصور لاينقلب إلى تصديق إلا بالارادة ، وان العقل شبيه باليد فاذا كانت مفتوحة حصل التصور واذا امسكت بالشيء امساكاً بسيطاً حصل الرأي وإذا قبضت عليه بقوة حصل الاعتقاد واذا قبضت عليه بقوة واستعانت باليد الثانية في القبض عليه حصل اليقين ، وهذا كله إنما يتم بفعل الارادة .

رأي ديكارت . – العقل عند ديكارت يقبل الاشياء قبولا فيتصور المعاني ويدرك الادلة المناسبة والبراهين المخالفة لرأي من الآراء من غير أن يحكم ويقرر ، أما الارادة فهي التي تقطع الشك وتوقف التردد وتحكم بالايجاب او بالسلب . وتدخل الارادة ضروري لان العقل محدود ، لا يعرف كل شيء ، واذا عرف عرف ببطء وتابع أي بالانتقال من حد الى آخر ومن محاكمة الى اخرى . وهذا كله يحتاج الى زمان لا يتفق مع سرعة الحوادث وجريان الوقائع ، فتنضم الارادة إذ ذاك الى العقل وتغلق باب المناقشة وتصدر الحكم . ان الحكم هو اذن فعل اختيار حر ، لان الارادة والحرية عند ديكارت هما شيء واحد .

وإذا قيل ان الارادة لا تتدخل في الاعتقاد الا بعد أن يهيء العقل لها أسباب الحكم ، وان العقل إنما يتجه الى الحقيقة بذاته ؛ قلنا ان ديكارت يعترف بذلك ، ولكنه يرى ايضاً ان بين العقل والارادة تبايناً عظيما . فالارادة غير متناهية ، ليس لفعلها انتهاء ولا لقوتها تدريج ، لانها القدرة على النفي والاثبات ، ولا توسط بينهما اما العقل فمتناه ، تطغو عليه الارادة وتتجاوزه الى الامور التي لم تتضح له بعد .

ومن هذا التباين بين العقل والارادة الحرة يتولد الخطأ – فالخطأ هو اذن شيء حقيقي ايجابي ناشيء عن تغلب الارادة على العقل وخير واسطة لتجنب الخطأ هي في التوقف عن الحكم ، حتى لقد زعم ديكارت انه في وسعنا دائما أن نمتنع من الحكم مهما كانت الاسباب الباعثة عليه واضحة . قال : « لنا الحرية ان نمتنع دائماً من قبول الحقائق البديهية ، ويكفي لذلك ان نعتقد ان في امتناعنا هذا دليلا على حرية اختيارنا » . اذن البداهة العقلية لا تولد الاعتقاد ، بل العقل قد يقبل بالتسامع والتجربة اموراً كثيرة فيعتقدها ويثق بها من غير أن تتضح له .

ولسنا نريد الان أن ننتقد مذهب ديكارت هذا لعلمنا انه لم يجرد العقل من التأثير في الاعتقاد . ولكننا نقول ان ديكارت قد فرق بين الاحكام التي يؤلفها العقل من المعاني البسيطة الواضحة والاحكام التي يؤلفها من المعاني المركبة الغامضة ، فالاحكام الاولى ملازمة للبداهة المباشرة ، أما الاحكام الثانية فمتولدة من البداهة غير المباشرة . ونظن ان ديكارت قد جعل هذه الاحكام الاخيرة وحدها تابعة للارادة .

مذهب الايمان . — وقد اخذ بهذا المذهب الارادي (Volontarisme) كثيرون من فلاسفة العصر ، حتى لقد جردوا العقل من كل تأثير وجعلوا الحكم صورة من صور الايمان . وأرجعوا الاعتقاد كله الى الارادة فسمي مذهبهم هذا بمذهب الايمان (Fidéisme) .

ماهي ادلة هذا المذهب ؟ . — لاصحاب هذا المذهب دليلان احدهما مقتبس من تحليل بعض الاحكام الخاصة والثاني مقتبس من تحليل الحكم بصورة عامة :

١— **تحليل الاحكام الخاصة .** — ان تدخل الارادة في بعض الاحكام ظاهر تماماً . مثال ذلك أن أكثر العمال يثقون بصحة النظريات الاشتراكية ويعتقدونها من غير ان يمحصوها ويدققوا في اعتراضات علماء الاقتصاد عليها ، وكذلك الرأسماليون فهم ينكرونها لمخالفتها لمنافعهم ورغائبهم . فهؤلاء كلهم يعتقدون اموراً وأحوالا من غير أن تكون معتقداتهم مستندة الى عوامل عقلية واضحة . وايمان اكثر الخلق في العقائد الموروثة مبني على التقليد والتلقين لا على اليقين العقلي المحقق الذي لا غدر فيه ولا غائلة فالعقل مسخر في اغلب الاحيان للقلب ، ونحن لا نريد ما نتيقن بل نتيقن ما نريد .

٢ — **تحليل شرائط الحكم العامة .** — ان شرائط الحكم العامة تدل ايضاً

على تأثير الارادة ، فمن هذه الشرائط الفاعلية المادية . ان العقل لا يصدر حكمه في امر من الامور الا بعد الاتجاه اليه بواسطة أعضاء الحس للاطلاع على صفاته وخواصه ، وهذا الاتجاه يقتضي فاعلية مادية خاضعة للارادة .

ومن شرائط الحكم العامة الانتباه . قال أحد علماء النفس [1]: يختلف الحكم بحسب شدة الانتباه ، فاذا كان انتباهنا قويا أدركنا الاشياء بوضوح واذا كان انتباهنا ضعيفاً لم تتضح لنا صورها ولا تركيبها .

ان اسباب التصديق والنفي والشك تختلف ايضاً بحسب درجة الانتباه فالانسان يتوهم مثلا ان الشمس تدور حول الارض ولكن لفت نظره الى بعض الحوادث الخفية يجعله يعتنق مذهباً مخالفاً لهذا . لقد ظن (كبلر) بعد ملاحظاته الاولى ان أفلاك السيارات دائرية ولكنه أقلع عن هذا الرأي بعد التدقيق والامعان فيه وتصور بعد ذلك اثنتي عشرة فرضية ثم نفاها كلها وأثبت في آخر الامر ان فلك الشمس اهليلجي . فلماذا قبل هذا الرأي الاخير ؟ . هل شاهد دوران السيارات في كل جزء من اجزاء الزمان . ألا يجوز ان يتبدل حكمه بالتدقيق ثانية في الامر . ثم كيف يحق له ان يوقف المناقشة . ان الحكم لا يكون عقلياً محضاً الا إذا رد العقل جميع الاعتراضات الواردة وناقش جميع الادلة المعارضة ، ولما كان عدد هذه المظان غير متناه كان من الضروري أن يدوم فعل الانتباه الى غير نهاية . فالارادة اذن هي التي تقطع مظان الاشتباه وتنهي المناقشة .

واخيراً فان وراء كل حكم عقلي مبدأ اولياً هو مبدأ الهوية او كما يقولون مبدأ عدم التناقض كقولك الشيء هو هو او النفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد في زمان واحد . ان هذا المبدأ لا يمكن

(1) Lapie. Rationalisme et Fidéisme . p. 287-288

البرهان عليه بل يقبله العقل ويسلم به تسليما من غير دليل وترتيب كلام. فكل ما بني اذن من العلم على هذه المبادئ فهو علم ضعيف لا برهان عليه.

نتائج هذا المذهب. — ان هذا المبدأ يؤدي الى نتائج مختلفة ومتعارضة. فمن هذه النتائج الريب العلمي لان الحكم كما رأيت لا يستند فيه الى اصول برهانية ثابتة، ومنها الريب الديني والاخلاقي لان العقائد عندهم هي جملة من الاحكام المقبولة بالتلقين والتقليد لا بالبرهان العقلي. ولكن أصحاب مذهب الايمان لا يشكون في العقائد بل يشكون في العقل واحكامه ويعتقدون ان الضروريات العقلية إنما تصبح مقبولة وموثوقاً بها بنور القلب وسلطة الايمان فهم يبدلون العقل بالعاطفة والمنطق بالاعتقاد ويريدون ان يخضع العقل لهذا النور الالهي ويتعرض له ليشرق اليقين عليه، فاليقين ليس مستنداً الى حاكم العقل بل الى قوة خارجة عن العقل، ونحن نذعن لهذا الحاكم بقلوبنا من غير ان تتضح لنا اسباب الوثوق، فالاعتقاد تابع للارادة واذا اتسع القلب للشك في العقائد الايمانية قالوا ان هذا الشك ناشئ عن فساد الفطرة وغلبة الهوى والشهوات.

٢ — **تأثير العقل.** — ولكن اصحاب المبدأ العقلي لم يذعنوا لهذا الرأي بل زعموا ان الاعتقاد تابع للعقل.

قال سبينوزا رداً على ديكارت: «ان الفكر ليست خرساء كالصور المرسومة على الالواح»[1] بل هي قوى فعالة داخلة في الافكار نفسها. ان الارادة والعقل هما شيء واحد، والاعتقاد غير مفارق للفكرة، كما ان اليقين ملازم للحقيقة، ان طابع الحقيقة هو الحقيقة نفسها، ومن كان عنده فكرة صحيحة ادرك في الوقت نفسه انها صحيحة ولم يشك ابداً في صحة

(1) Spinoza. Ethique. II. prop, XLIIII, Scolie.
» » » » XLIX

معرفته . فالخطأ إذن هو سلبي محض ، لا بل هو نقص وحرمان ومعرفة ناقصة .

وشبيه برأي سبينوزا هذا رأي (هيوم) القائل ان الاعتقاد ليس سوى فكرة قوية ذات علاقة بالتأثير الحاضر .

والمعاصرون من اصحاب المذهب العقلي يذكرون في الرد على مذهب الايمان ادلة كثيرة منها ان الارادة لا تدخل في كل حكم ، وان استناد المنطق الى اوليات لا يمكن البرهان عليها لا يدل ابداً على حرية الفكر في قبول هذه الاوليات أو ردها . ان بطلان الدليل لا يدل على بطلان المدلول عليه ، وعدم وجود إثبات لمبدأ الهوية لا يدل أبداً على عدم ضرورته . انا نشعر بضرورة هذه المبادئ العقلية ولا يمكننا أن نجمع بين النفي والاثبات في امر واحد فمبدأ الهوية ملازم اذن لبناء الفكر وربما كان أيضاً لازماً لطبائع الاشياء — نعم ان قليلا من الفاعلية ضروري للحكم ولكن هذه الفاعلية لا تولد الوثوق بل تهيئ للعقل عناصر الحكم .

فتأثير الارادة في الحكم مقصور اذن على جمع العناصر ، اما النتيجة التي يمكن استخراجها من هذه العناصر ، فليس للارادة فيها اثر ، وكذلك الانتباه فهو يزيد وضوح الافكار وبيانها فقط ، ولكنه لا يولد الوثوق ولا يخلق الاعتقاد . ينتج من ذلك ان العقل يسلم بالاوليات والضروريات تسليما ، اما الاحكام الاخرى فيطلب البرهان عليها ، وإذا كان البرهان مفقوداً أعرض العقل عنها وشك في صحتها لان العقل لا يستبدل البراهين بالرغائب ولا العوامل العقلية بالبواعث القلبية . ان شدة الحرص لا تكفي لاقناعنا باننا اغنياء ، وآلام الشيخوخة التي نشعر بها في الثمانين من العمر لا توهمنا اننا لا نزال في سن الشباب ، والام التي تبكي لموت ولدها

لاتتعزى بالاعتقاد انه لا يزال في قيد الحياة · فالانسان لا يعتقد اذن ما يريد وكلما حاولت ارادته ان تغتصب حقوق العقل شعر انه يكذب على نفسه، واذا اعانت العقل على الحكم أضعفت اسباب وثوقه · ان ارادة الاعتقاد هي لا محالة سبب من اسباب الشك ·

ان الذين يشكون في العقل واحكامه يحاربون العقل ببضاعة العقل نفسه، ويذكرون في طريقة شكهم هذه احكاما تدل على انهم بارعون في الاقيسة المنطقية وقوانين الانظار والبراهين الجدلية؛ ان (كارنياد) ومونتيني يكثران من المحاكات للبرهان على ان احكام العقل لا قيمة لها، وفي الحق ان الانسان لا يستطيع ان يبطل حاكم العقل إلا باسباب عقلية· واذا اتهم عقله بالعجز عن الادراك وصدق ما لا يرتاح اليه وما لم يتضح له فانه يفعل ذلك اتباعاً لحاكم آخر يعتقد ان طوره فوق طوره·

نعم ان كثيراً من احكامنا منبعث عن ميولنا وعواطفنا وحبنا لذاتنا ومنفعتنا وأهوائنا ولكن ذلك ليس بقادح في العقل ومداركه ، ان الارادة قد تؤثر في العقل ولكنها لا تؤثر فيه مباشرة ولا تبدع الحكم بل تستخدم الفكر والمفاهيم في سبيل الوصول اليه · قال (لابي) : « انا لا أعتقد الشيء لانني أرغب فيه ، بل الرغبة توجه انتباهي الى ذلك الشيء وتصرفني عن الاشياء الاخرى ، ولما كان الحكم لا يتألف الا من الفكر الحاضرة في الذهن كانت حدود الحكم مطابقة لموضوع الرغبات ، ولذلك ايضاً كانت منفعة العلم مساعدة على تقدم نظرياته من غير ان تضعف قيمتها المنطقية[1] » وقد ذكر (ماكسيم دوكامب Maxime du Camp) ان شيخاً من اصدقائه قال له مرة ان المهندسين يصنعون اليوم سلالم البيوت قائمة فهذا حكم متولد من شعور الشيخ بهرمه وعجزه عن صعود السلم ، ولكنه رغم

(1) P. Lapie, op cit, p.303

ما فيه من سفسطة العواطف يدل على رغبة الشيخ في ايضاح الامر بسبب عقلي . فالشيخ يشعر بالتعب في صعود السلم الا انه بدلا من ان يعلل تعبه بضعف قواه يخطئ في تعليله ويرجع ذلك الى سبب آخر، وهذا الخطأ دليل على رغبة الشيخ في ايضاح الامر بصورة عقلية .

النتيجة . — تلك هي آراء كل من المذهبين الارادي والعقلي . ونحن نرى الان ان كلا منهما يفوز في الرد على الاخر . فالمذهب العقلي مصيب في قوله اننا لا نعتقد ماتريد، وان الرغبات والاهواء لاتنوب عن الادلة والبراهين ، وان ابطال حاكم العقل يحتاج الى أسباب عقلية . والمذهب الارادي مصيب ايضاً في قوله ان اكثر معتقدات الانسان مبنية في الواقع على العواطف ، وان انتشار المذاهب السياسية والاجتماعية والدينية إنما يرجع الى تأثيرها في القلب اكثر مما يعود الى تأثيرها في العقل ، وان اكثر الناس مساقون الى الفعل بعواطفهم ورغائبهم ومنافعهم لا بافكارهم وانظارهم . وقد اعترف اصحاب المذهب العقلي انفسهم بتأثير العواطف في تكون الاعتقاد، إلا انهم تخلصوا من الوقوع في المذهب الارادي بقولهم ان الارادة لا تؤثر في الحكم مباشرة بل تؤثر فيه عن طريق الفكر . وهذا التعليل لا يقطع مظان الاشتباه ولا يجرد الاعتقاد من تأثير العواطف . وسواء أكان هذا التأثير مباشراً أم غير مباشر ، فان المذهب العقلي يعترف بوجوده .

قال أحد الكتاب المعاصرين (1) : ليست الافكار هي التي تبعث العواطف بل العواطف هي التي تبعث الافكار ، ومعنى ذلك ان العواطف

(1) Julien Benda. Mon premier testament p. 8 (Cahiers de la quinzaine) 3e cahier de la 12e série .

المحضة متقدمة على الافكار ، محرومة من الصور الذهنية ؛ إلا انها محتاجة الى إتمام نواقصها بالعامل العقلي ، فتلتقف ما يوافقها من الفكر والصور العارضة كما تتحد بعض الاصول الكيماوية المتحيرة بعنصر من العناصر التي تعيد اليها السكون .

فاذا كانت العواطف هي التي تلتقف الافكار او تبدعها ، كان المذهب العقلي بحاجة الى تغيير بعض مقدماته . واذا كانت البراهين المنطقية والاوليات العقلية أقوى من العواطف ، مجردة عنها ، كان المذهب الارادي ايضاً ضعيف الحجة . ومن نظر في أقاويل أصحاب المذهبين ، وقايس بينهما علم ان فيها خطأ واحداً . وهذا الخطأ هو فصلهم أحوال النفس بعضها عن بعض فصلا تاما .

فاصحاب المذهب الارادي يظنون ان الارادة قوة مجردة ، قادرة على النفي والاثبات من غير ان تتقيد بالصور والفكر . وهذا الظن مخالف لحقيقة الارادة ، لانها — كما سنبين — ليست قوة مجردة عن لحمة العواطف وأسدية الفكر ، ولا هي عنصر مستقل عن عناصر النفس الاخرى . الارادة قوة داخلة في كل حالة من احوال النفس ، لا بل هي محصلة لجميع القوى الجزئية المنبعثة عن الافكار والعواطف . وقد ذكرنا غير مرة ان الحياة النفسية شبيهة بنهر دائم الجريان ، فالعواطف والافكار هي ذرات مائه ، والارادة هي قوة جريانه ، وهذا التشبيه يدل على تأثير العواطف في الافكار والافكار في العواطف ، إلا انه لا يجرد الارادة عن أحوال النفس المختلفة بل يجعلها تابعة لها ، لان الارادة المجردة عن لحم العواطف وأسدية الفكر إنما هي شيء خيالي لا حقيقة له .

واما اصحاب المذهب العقلي فقد اصابوا في قولهم ان في العقل فاعلية وان كل فكرة من الفكر هي قوة ، وان الارادة لا تفعل ما تشاء ،

ولكنهم جهلوا ان العواطف هي أيضاً قوى محركة ، وان العقل نفسه محتاج الى العمل ليمتحن قيمة مفاهيمه . فهم قد وقعوا اذن فيما وقع فيه أصحاب المذهب الارادي ، لان المذهب الارادي جرد الارادة من العقل ، اما المذهب العقلي فقد جرد العقل من تأثير العواطف .

الاسباب الاجتماعية . — ان للحياة الاجتماعية أيضاً تأثيراً في الاعتقاد وهذا التأثير لا يقتصر على مادة الاعتقاد فقط بل يلحق ايضاً درجة الوثوق . لان يقيننا في معتقداتنا تابع على الاكثر لصداها الاجتماعي . وكثيراً ما يتولد الاعتقاد من الايمان الاعمى بسلطة اجتماعية . ان أمان اكثر الناس في آراء زمانهم ومعتقداته ناشئ عن التقليد . ولو نظرنا الى المجالس السياسية لوجدنا ان الاكثرية أنما تتكون فيها بتأثير الزعماء ، حتى ان المذاهب نفسها انما تنتشر بتأثير شخص أو شخصين . أما العامة فتفضل الاتباع على الابداع ، وتعتقد ما ينقل اليها . وكلما انتشر الاعتقاد وتضخم ازداد تأثيره ، حتى لقد يبطل الفكر الانتقادي ويضيق نطاق العقل .

وقد زعم الاجتماعيون ان للاوليات العقلية سبباً اجتماعياً . فاعتقادنا (ان الكميتين المساويتين لكمية ثالثة متساويتان) ليس تابعاً لارادتنا ، بل هو تابع لبداهة العقل . الا ان هذه الاوليات — كما سنبين في مبحث مبادئ العقل — تختلف بحسب نمو مدارك البشر وبحسب أطوار الاجتماع الانساني . فاذا صح ذلك كانت جميع تصديقاتنا ومعتقداتنا تابعة للاحوال الاجتماعية لان الاوليات العقلية هي الاساس الذي تبنى عليه جميع الاحكام .

والاعتقاد لا يعيش وينمو إلا اذا هيأ له المجتمع أسباب الحياة والنمو . ما أكثر الاعتقادات التي ذبلت أوراقها لاعراض المجتمع عنها ، وعدم

إحيائه لها من وقت الى آخر ! قال (دور كهايم) : تحيا الاعتقادات « بالاعياد والاحتفالات العامة من دينية او علمانية ، وبالمواعظ المختلفة من كنائسية او مدرسية ، وبالتمثيل المسرحي ، والتظاهرات الفنية ، وبكلمة واحدة بجميع ما يقرب الناس بعضهم من بعض ويحملهم على الاشتراك في حياة فكرية وخلقية واحدة »[1] .

ينتج من كل ما تقدم ان الاعتقاد ليس حالة بسيطة خاضعة لقوة نفسية دون غيرها ، بل هو حالة مركبة تؤثر فيها كل وظائف النفس من عاطفة وتفكير وارادة . وسيتضح لك هذا الامر بدراسة تكون الاعتقاد .

ب — تكون الاعتقاد

كان علماء النفس يظنون في الماضي ان قوة التصديق هي ملكة أولية أو حالة بسيطة من أحوال الشعور المباشرة . وهذا الخطأ الذي وقعوا فيه ناشئ عن بحثهم في التصديق من الوجهة المنطقية دون الوجهة النفسية ، فينظرون في الحكم العقلي التام دون ان يبحثوا في تطوره وتكونه . ونحن إذا حللنا الآن تكون الحكم وتكامله بحسب نمو المدارك البشرية أدركنا ان هناك حالتين لا بد للعقل البشري من المرور بهما في تكون معتقداته :

١ — فالحالة الاولى هي حالة التصديق الضمني او الحالة المتقدمة على ظهور الروح الانتقادية .

٢ — والحالة الثانية هي حالة التصديق الظاهر او الحالة الانتقادية .

(1)Durkheim, Sociologie et philosophie, p 135

ولنبحث في كل من هاتين الحالتين على حدة .

١ — **حالة التصديق الضمني** . — ان الميل الى الاعتقاد طبيعي في الانسان، ينمو بنمو الفاعلية ، وقد نعتقد بعض الاشياء من غير ان تكون مستندة الى سبب معقول ، حتى لقد تبقى في نفوسنا رغم الاسباب الباعثة على ردها . وقد سمى (رينوفيه Renouvier) هذه الحالة بضلال العقل (Vertige mentale)[1] وسماها (بين Bain) سرعة التصديق الاولية [2] وهي حالة يكون التصديق فيها غير مختلف عن التصور ، بل يكون مضمراً فيه غير مفارق له .

مثال ذلك الرجل الابتدائي ، فهو لا يتصور شيئاً الا ويكون تصوره متبوعاً بالتصديق . قال أحد علماء الاقوام يصف سكان (لوانجو Loango) « انحبس المطر[1] ويبس الزرع بعد خروج المبشرين الكاثوليكيين من مراكبهم الى الارض . فاعتقد السكان ان هذا الامر ناشئ عن اولئك الكهنة ، وخصوصاً عن اثوابهم الطويلة ، لانهم لم يروا الى ذلك العهد ألبسة مثلها . وقد تتولد شكوكهم من معطف كاوتشوك لامع أو من قبعة غريبة أو من كرسي هزاز أو من آلة . فاذا حدث ما يكدرهم عزوه حالا الى ما طرأ عليهم من الاشياء غير المألوفة »[3] .

وكذا الطفل ، فانه سريع التصديق لانه متجمع المدارك العقلية حول ذاته (égo - centrique) فلا يستطيع ان يدرك الاشياء الا بحسب

(1) Renouvier , Psychologie rationnelle, I , p. 278

(2) Bain , Les émotions et la volonté , p. 494

(3) Cité par Lévy - Brühl , les fonctions mentales dans les sociétés inférieures , p. 71

(١) العامة في بعض البلدان تعزو انحباس المطر الى انتشار دور الملاهي والمقامر والرقص والخلاعة ولعبة اليويو وما يتبعها .

وجهة نظره الخاصة [1] . ولا يقدر أن يراقب احكامه ويجردها من طابع المنفعة المباشرة .

والامراض العقلية ايضاً كثيراً ما تعيد الانسان الى هذه الحالة الفكرية الاولى . قال (بيير جانه ـ Pierre Janet) : « ان تحت درجة التأمل صورة اولية للوثوق ، موجودة في عقل الانسان الابتدائي ، تتألف منها وحدها فاعلية الارادة عند ضعفاء العقول ... لقد وصفت بعض الضعفاء من هذا النوع . انهم يصدقون كل مستحيل ، ويثبتون أو ينفون كل شيء بحسب الدوافع الموقتة من غير ان يهتموا بالتناقض . فالاعتقاد عندهم هو على صورة تصديق مباشر لا اثر للتأمل فيه » [2] .

و كثيراً ما تهبط الحالة الفكرية العامة في البيئة الاجتماعية الى هذه الدرجة تحت تأثير الاضطرابات الاجتماعية او الحروب .

قال الدكتور لويس [3] : « لما وقع حصار باريز في عام ١٨٧٠ كان اتهام أي شخص مار في الطريق بالجاسوسية ، كافياً لاجتماع الناس حوله واتهامهم إياه من غير بينة وإيقاعهم به » .

ان فساد الحياة الاجتماعية يزيد سوء الظن ويقوي الميل الى التأويل ويقلب الاعتقاد التأملي الى اعتقاد عفوي مجرد من الرابط الانتقادي .

٢ ـ **حالة التصديق الظاهر او الحالة الانتقادية** . ـ قال ديكارت : « ان العمل الفكري الذي نعتقد به امراً من الامور مختلف عن العمل الفكري الذي نعرف به اننا نعتقد هذا الامر » [4] . اي ان الاعتقاد

(1) Piaget , Le jugement et le raisonnement chez l'enfant pp. 260 - 261
(2) Pierre Janet, La médecine pychologique, p p.117 - 118
(3) Dr Luys, cité par Paulhan, Physiologie de l'esprit p. 154
(4) Descartes , Discours de la méthode , 3e partie

شيء ومعرفة الاعتقاد شيء آخر · وهذه المعرفة أو هذا التجلي [1] هو الذي يقوم الاعتقاد الحقيقي التام ويميزه من سرعة التصديق العفوية التي وصفناها ·

ا — **القدرة على النفي** · — ولا تتم هذه المعرفة للنفس إلا بعد ان يتصور الذهن فرضية معاكسة للامر المراد تصديقه · ان القدرة على الاثبات تقتضي وجود القدرة على النفي · قال (بياجه) [2] : «لا يصبح التصديق شعورياً إلا حينما يتزعزع الاعتقاد الضمني» · هكذا كان التفكير قبل سقراط · انك لا تجد فيه تصديقاً غير مسبوق بنفي · وهذا صحيح بالنسبة الى صور التفكير الاولى كما هو صحيح ايضاً بالنسبة الى اعلى صور التفكير الفلسفي · فلا اعتقاد — وأقصد بالاعتقاد هنا الاعتقاد المصحوب بالمعرفة والشعور والتأمل لا الاعتقاد العفوي — إلا اذا تقدم الشك على التصديق ، وقبل الشيء في أول الامر موقتاً على انه فرضية تابعة للامتحان ، لا على انه حقيقة نهائية مسلم بها دون تشكيك · ان الوصول الى الاعتقاد واليقين لا يكون الا بالتشكك · وهذا التشكك هو مبدأ الروح الانتقادية وأساس العلم · وسنبين في المنطق ان التفكير العلمي مبني على هذه الطريقة ، لان العالم لا يكشف الحقائق إلا عن طريق الفرضيات ، ثم يقلب هذه الفرضيات الموقتة بعد الامتحان التجريبي الى قوانين علمية ثابتة ·

ب — **شرائط تجلي الشعور الاجتماعية** · — من اين تتولد هذه القدرة على النفي ، وكيف تنبجس في العقل روح الشك الانتقادي ؟ ان لتجلي الشعور شرائط حيوية منها ان الشعور يتولد من الحاجة وعدم المؤالفة ، ومنها ان الشعور لا يتجلى إلا عند مصادمة العوائق · حتى لقد قال

(1) Prise de Conscience - (احتياز الشعور)

(2) Piaget, La représentation du monde chez l'enfant,p.185

(دولاكروا) نحن لا نفكر إلا حينما نصادف عائقاً [1] . ولكن هذه الشرائط الحيوية لا تكفي لايضاح تجلي الشعور ، لان عقل الانسان الابتدائي لا تنفذه موانع التجربة بل تبقى اعتقاداته كما هي رغم تكذيب الواقع لها . فمن الضروري اذن ان نوضح تجلي الشعور باسباب اجتماعية .

لقد بين « بياجه » ان الحاجة الى امتحان الاعتقادات لا تتولد عفواً بل تظهر متأخرة جداً . وذلك لسببين أحدهما ان التفكير يرجع في الاصل الى اسباب حيوية وعملية نفعية . والثاني ان الفرد ميال بطبعه الى الايمان بافكاره واعتقاداته . إذن كيف تتولد الحاجة إلى امتحان الاعتقاد؟ ان هذه الحاجة تتولد من مصادمة أفكارنا لافكار الآخرين من أبناء جنسنا ، ولولا هذه المصادمة لما تولد الشك في نفوسنا ولا شعرنا بالحاجة الى البرهان ولساقنا تكذيب التجربة لنا الى ازدياد تخيلنا ووهمنا . ان كثيراً مما نشعر به من الفكر الكاذبة والغرائب والاحلام والظنون والاوهام يزول بمخالطة الناس . فالناس بعضهم على بعض رقيب ، والحاجة الى امتحان الاعتقاد تنشأ عن ميل الانسان الى مشاركة الآخرين في افكارهم واذاعة ما يفكر فيه بينهم واقناعهم بما يشعر به . فالتفكير ملازم اذن للمناقشة [2] .

وليس هذا التأثير الاجتماعي مقصوراً على تأثير الفرد في الفرد ، لان التصادم الفكري لا يتولد في الجماعات الابتدائية التي يكون الفرد فيها خاضعاً لاوهام زمانه وبيئته ، بل يتولد في الجماعات المتباينة العناصر الخاضعة لتقسيم العمل ، فيتوسع نطاق العقل بتوسع دائرة الاجتماع ، وتتصادم المثل العليا المختلفة ، ويؤدي تصادمها هذا الى تولد الشك وروح الانتقاد . وربما

(1) Delacroix, Le langage et la pensée p.98

(2) Piaget, Le jugement et le raisonnement chez l'enfant, pp. 269 - 270

كان تحرر الفكر البشري ونمو التفكير العلمي ناشئين أيضاً عن تنازع التصورات الاجتماعية .

ج – **الاعتقاد هو تركيب ذهني** . – لا يتجلى الشعور تجلياً تاماً إلا إذا تركبت المعتقدات القديمة تركيباً متسقاً . ان تصورات الطفل تتجمع بعضها فوق بعض من غير أن تتسق فيجمع الطفل بين تصورات اللعب ، وإدراكات العالم المنظور ، ومعتقدات العالم الوهمي الذي تخيله من غير ان يوحد بين هذه المعتقدات المتباينة ويرتبها . فهناك إذن شرط نفسي محض يجب إضافته الى الشرائط السابقة وهو قوة التركيب . ان المجتمع لايخلق هذه القوة النفسية ، بل يهيئ لها أسباب النمو ، ومتى نمت تولد معها الشعور بالتناقض والشعور بضرورة الانتخاب . ويمكننا أن نبين خطورة هذا التركيب النفسي بنوعين من الحوادث .

١ – **امراض الاعتقاد** . – ان النوع الاول من هذه الحوادث مقتبس من علم امراض النفس . قال « مالابر » : تتميز العقول المتفككة العناصر بسرعة التصديق وشدة الجحود معاً . والسبب في ذلك ان هذه العقول لا تقايس بين الآراء المختلفة ولا تجمع بين العناصر الفكرية المتباينة ، ولا يهمها تنافرها وتناقضها لانها لا تدركها كلها فلا تتعارض اذن تصوراتها ولا تلتقي . ان حالات (البسيكاستيني - **Psychasthénie**) التي وصفها (جانه) معروفة بضعف التركيب الفكري وكثرة الشك . مثال ذلك قول احدى المريضات : « أعرف ان ما تقوله لي صحيح وأتصور ذلك بعقلي ، الا انني لا أزال أشعر بالشك في داخلي ، ومن المحال أن أقتنع قناعة تامة » وقولها حينما يزداد شكها في نفسها وفي أفعالها : « اني

أعود الى هذه الغرفة عشرين مرة باحثة عن الشيء فلا يزداد وثوقي بوجوده فيها أبداً » . ومن عجيب أمر هذه الامراض انها تعود بالمريض الى حالة الانسان الابتدائي الذي وصفه (لفي برول) أو حالة الطفل التي وصفها (بياجه) فيقوم المريض في هذه الحال بأعمال سحرية تقوي اعتقاده. مثال ذلك : تساءل روسو مرة عن مصيره بعد الموت فقال : « فكرت مرة في هذا الموضوع المحزن ، فأخذت ألهو بصورة آلية برمي الحجارة على جذوع الاشجار من غير أن أصيب واحداً منها ، فخطر ببالي وأنا أقوم بهذا التمرين الجميل أن أجد فيه علامة أهدئ بها قلقي ، فقلت في نفسي : سأرمي بهذا الحجر على الشجرة التي أمامي . فاذا أصبتها كنت ناجياً من النار ، وإذا أخطأتها كنت من الهالكين ، وما أن أنهيت هذا القول حتى رميت الحجر بيد مرتجفة ، فأصاب لحسن الحظ منتصف جذع الشجرة ولم يكن هذا الامر صعباً علي لأن الشجرة التي انتخبتها كانت كبيرة جداً وقريبة مني . ولم أشك أبداً منذ ذلك اليوم في نجاة نفسي » .

٢ــ ان الاعتقاد التأملي المبني على أسباب معقولة أمر نادر جداً . نعم ان عقولنا تبحث عن اليقين ، ولكن اليقين شيء والحقيقة شيء آخر . قال هنري بوانكاره : « يجب أن نفرق بين حب الحقيقة وحب اليقين » . ان حب اليقين حاجة طبيعية لا بل هو غريزة نفسية يحفظ بها الشعور بقاءه فتمنعه من مخاطرات الفكر ومغامراته . اليقين ناشئ عن نزعة أولية ، أما الحقيقة فتابعة لنزعة مشتقة . ان الشعور باليقين متقدم على البحث عن الحقيقة ، لان الحقيقة لا تدرك إلا بالسعي الحثيث الدائم وجهد التركيب المستمر . وهذا يقتضي درجة عالية من التفكير والتأمل . لا يهتم بالحقيقة إلا قليل من الناس ، وهذه النخبة تبني معتقداتها على أسباب معقولة ، أما الآخرون فيرضون بظلمات الظن وشبه الاعتقاد.

١ — المصادر

1 — Baldwin, Le développement mental chez l'enfant et dans la race trad. Nourry (1897)
2 — Bos, Psychologie de la croyance.
3 — Brochard, De l'Erreur.
4 — James, Principles of Psychology, L. II. ch. XXI.
Le Pragmatisme. trod - E. le Brun.
La volonté de croire.
5 — Lapie, Rationalisme et Fidéisme.
Pour la raison.
6 — Payot, La croyance.
7 — Piaget, Le jugement et le raisonnement chez l'enfant.
8 — Ruyssen, L'évolution psychologique du jugement.

٢ — تمارين ومناقشات شفاهية

١ — قايس بين الاعتقاد في الحكم والاعتقاد في تصور وجود العالم الخارجي ·

٢ — ما هو رأيك في قول (فيكتور كوزان): لا يوجد فعل نفسي لا يدخله الحكم أو ليس مصحوباً بحكم ·

٣ — أوضح قول أفلاطون: يجب أن تذهب الى الحقيقة بكل نفسك ·

٣ — الإنشاء الفلسفي

١ — ما هي امهات العوامل النفسية المؤثرة في الاعتقاد (باريز ١٩٢٤، الجزائر ١٩٢٨)·

٢ — البداهة الحسية والبداهة العقلية، أية بداهة تشتمل على أعلى درجة من الوثوق؟ (بزانسون ١٩٢٨)·

٣ — أثر الارادة في الحكم والاعتقاد (بوردو ١٩٢٣، اكس، نانسي، رمن ١٩٢٤، الجزائر ١٩٢٥، بزانسون ١٩٢٧، كلرمون ١٩٢٩)·

٤ — هل العقل هو الذي يملي علينا اعتقاداتنا أم القلب (بوردو ١٩٢٦)·

٥ — هل للعواطف اثر في تكوين الفكر الشخصي (ليل ١٩٢٤) ·

٦ — الفكر الانتقادي (ليل ١٩٢٤) ·

٧ — حلل وقايس بين هذه الامور العقلية الثلاثة : التلقين ، الاقناع ، والبرهان (باريز ١٩٢٥) ·

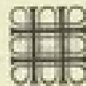
٨ — هل يجب اعتبار قوة النفي أولية في العقل البشري · واذا كان الامر على عكس ذلك فهل يمكن إيضاح تكونها ونموها · أهمية هذه القوة في الحياة الفكرية والحياة العملية معاً (المسابقة العامة ١٩٢٥) ·

٩ — اليقين ، أنواعه وصفاته · (بواتيه ١٩٢٥ ، رمن ١٩٢٦ ، سترازبورغ ١٩٢٧) ·

١٠ — ما الفرق بين الحكم وتداعي الافكار وما هي حاجته اليه ؟ (اكس ١٩٢٥) ·

١١ — اوضح واشرح قول (كانت) الآتي : « التفكير هو الحكم » (باريز ١٩٢١) ·

١٢ — ماهي الاسس الاخلاقية والنفسية للاعتقاد ؟ ضع حلاً على ضوء هذه الدراسة لمسألة التسامح في الاخلاق (دمشق — البكالوريا السورية حزيران ١٩٢٩) ·



الفصل الثالث عشر

المحاكمة

١ – وصف وتحليل

١– أنواع المحاكمة المختلفة

المحاكمة هي ترتيب أحكام يكون الاخير منها متعلقاً بالاول ، والارتباط يكون على أنواع : الاستنتاج ، والاستقراء ، والتمثيل .

ا – الاستنتاج (La déduction)

الاستنتاج عند المناطقة هو أكمل أنواع المحاكمة . وله صورتان : القياس والاستنتاج الانشائي .

القياس – Le syllogisme . – فالقياس قول مؤلف من أقوال اذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطراراً [1] كقولك: كل لبون فقري ، وكل عجل لبون ، فالعجل فقري . فهذا القياس مؤلف من ثلاثة أقوال أي من مقدمتين ونتيجة . والمقدمتان تشتركان في حد وتفترقان في حدين . فتكون الحدود ثلاثة : الاكبر والاوسط والاصغر . والمقدمة التي فيها الحد الاكبر (الحد الاكبر هو أعظم الحدود الثلاثة

(١) ابن سينا ، النجاة ، ص ٤٧ .

شمولا) تسمى الكبرى ، والتي فيها الحد الاصغر (الحد الاصغر هو أقل الحدود الثلاثة شمولا) تسمى الصغرى ، والحد المشترك بين المقدمتين يسمى الحد الاوسط . ومن شأن هذا الحد أن يزول في النتيجة ويربط ما بين الحدين الآخرين .

فالنتيجة تربط إذن ما بين الحد الاكبر والحد الاصغر ، وهي لازمة للمقدمتين اضطراراً . ومعنى هذا اللزوم انك إذا وضعت المقدمتين اضطررت الى قبول النتيجة ، وإذا لم تقبلها وقعت في التناقض . وليست النتيجة لازمة للمقدمتين فحسب ، بل هي مضمرة وداخلة فيهما . ويمكنك الوصول اليها بالتحليل ، لانها إنما تطبق الحكم العام الذي وضع في الكبرى على حالة خاصة مفردة . وسنتكلم عن هذا التحليل في المنطق ونبين ان القياس إنما هو استنتاج صوري (Déduction formelle) .

الاستنتاج الانشائي او البرهان Déduction constructive ou démonstration . — لقد فرق ديكارت في كتابه : مقالة الطريقة (Discours de la méthode) بين القياس المنطقي والبرهان الرياضي ، فقال ان القياس عقيم وان البرهان الرياضي منتج . وفي الحق ان هذين النوعين من الاستنتاج يشتركان في لزوم النتيجة عن المقدمات اضطراراً . ان النتيجة تلزم عن المبادئ (التعريفات والموضوعات) في البرهان الرياضي كما تلزم النتيجة عن المقدمات في القياس المنطقي . ولولا ذلك لما كانت هذه المحاكمة استنتاجاً . ولكن النتيجة في البرهان الرياضي ليست داخلة في المبادئ ، بل هي مضافة اليها . ان الرياضي لا يقتصر في البرهان على تحليل المبادئ واستخراج ما هو مضمر فيها ، بل ينشئ النتائج إنشاء ، ويركبها

تركيباً ، ويضيفها الى المقدمات إضافة . وكثيراً ما نتبع هذه الطريقة في تركيب الوقائع التي حكيت لنا أو نسيناها ، فنستند إلى بعض المبادئ اليقينية وننشئ الباقي إنشاء.

تعريف الاستنتاج . — كل استنتاج إنما تلزم النتيجة فيه عن المقدمات لزوماً منطقياً . وهو انتقال من المبادئ الى النتائج . فالقياس هو استنتاج صوري تحليلي ، أما البرهان فهو استنتاج اثنائي وتركيبي .



المفكر

(حفر رودن)

٢ ـ الاستقراء (L'induction)

الاستقراء هو حكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي. وهو مستعمل في العلوم التجريبية ، ومثاله : ان كل جسم يسقط نحو مركز الارض ، لان كل جسم فهو مثل حجر أو ماء أو خشب ، والحجر والماء والخشب كلها تسقط نحو مركز الارض . فنحن لا نستند هنـا إلى مبادئ مجردة ، بل الى حوادث مشخصة ، وننتقل من هذه الحوادث الى القوانين ، أي الى العلائق العامة الثابتة الشاملة لكل الحوادث التي هي من نوع واحد كحوادث سقوط الاجسام أو حوادث انعكاس النور أو انكساره . فالاستقراء هو إذن المحاكمة التي ننتقل بها من الحوادث الى القوانين .

والاستقراء كما يتضح من هذا المثال يوسع نطاق الملاحظة ، لان الملاحظة لا تضم إلا عدداً محدوداً من الحوادث . أما القانون المستخرج منها فهو عام شامل لعدد غير معين من الحوادث . فكأننا نحكم إذن بالجزئي على الكلي أو بالمحدود على غير المحدود ، لوجود العام في الخاص . وليس هذا التوسيع بقادح في الاستقراء ونتائجه ، بل الامر مستند إلى مسلمات عقلية سنأتي على ذكرها في المنطق .

٣ـ التمثيل (Le raisonnement par analogie)

التمثيل هو الحكم على شيء معين لوجود ذلك الحكم في شيء آخر معين أو أشياء اخرى معينة ، على ان ذلك الحكم كلي على المعنى المتشابه فيه . مثاله : المريخ كالارض ذات جو نسيمي ، إذن هي كالارض آهلة

بالسكان . فاننا إذا وجدنا صفة في شيء من الأشياء ووجدنا معها صفة اخرى ثم وجدنا الصفة الاولى في شيء آخر، توقعنا وجود الصفة الثانية فيه . كحكمنا على اللبن غير النقي بأنه يسبب حمى التيفوئيد ، قياساً على الماء غير النقي الذي يسبب هذه الحمى ، لمشابهتها في عدم النقاء . ويسمى المثال المقيس عليه أصلا ، والمثال المقيس فرعاً ، والصفة أو الصفات التي هي أساس الحكم جامعاً . فكأن العقل يدرك في هذه المحاكمة الصلة بين الصفة الواقع فيها الاشتراك والصفة الاخرى ، فيميل الى تعميم هذه الصلة ، ولذلك يحكم بوجود الصفة الثانية في كل شيء وجدت فيه الصفة الاولى .

ولكن قد يشترك مثالان في صفة ، بل في صفات كثيرة ، ولا يترتب على ذلك اشتراكهما في صفة اخرى . ولذلك كان الاستدلال بالتمثيل لا يفيد إلا الظن أو مجرد الاحتمال .

وبالرغم من أن التمثيل لا يفيد الا الاحتمال فهو اكثر أنواع المحاكمة ذيوعاً بين الناس ، حتى لقد بين ريبو انه آلة العقل الرئيسية عند الطفل والانسان الابتدائي . وقال (كرسون) أيضاً : إن هذه المحاكمة تلعب دوراً عظيماً في حياة الحيوانات العالية ، رغم ما فيها من الاشتباه ، لأن سلوك هذه الحيوانات يدل على أن تفكيرها تمثيلي .

٤ – تعريف المحاكمة

ينتج من هذا التحليل أمران أساسيان :

١ – إن ضروب المحاكمة كلها كلامية ، ومعنى ذلك أنها تقتضي حركة فكرية وانتقالاً من حكم الى آخر ؛

٢ – إن بين الأحكام التي تشتمل عليها المحاكمة ارتباطاً يؤدي الى نتيجة ، وأعني بالنتيجة قولاً ينهي حركة الفكر ويبلغ به القصد .

فالمحاكمة هي إذن ، كما عرفناها، **ربط احكام مختلفة بعضها ببعض بحيث يكون عنها نتيجة** . ويمكن البحث في المحاكمة كسائر العمليات العقلية من وجهتين : الوجهة المنطقية والوجهة النفسية .

فالمنطقي يدرس المحاكمات التامة المؤلفة من جملة من الأقوال دون البحث في تكونها ونشوئها ، ويفرق بين أنواع المحاكمات المختلفة ويرتبها بحسب قيمها ودرجات ارتباطها بعضها ببعض ويهمل المحاكمات الضعيفة رغم ذيوعها بين الناس وكثرة استعمالهم لها .

والنفسي يدرس حركة الفكر في المحاكمة وكيفية تكونها ونشوئها ، ولا فرق عنده في ذلك بين محاكمة وأخرى ، بل إن جميع أنواع المحاكمة من صحيحة وفاسدة هي عنده على حد سواء ، فقد تختلف قيم المحاكمات في نظر المنطقي من حيث قربها من الصواب أو بعدها عنه ؛ إلا أن قيمتها عند علماء النفس واحدة لأنهم إنما ينظرون في حركة الفكر وكيفية تكون المحاكمة ونشوئها ، لا في صحتها أو عدم صحتها .

ب ـ المحاكمة وتداعي الأفكار

نظرية التداعي . — زعم فلاسفة التداعي أن المحاكمة تنحل الى تداعي الأفكار . وقد ساقهم الى هذا القول ما وجدوه بين المحاكمة وتداعي الأفكار من التشابه . قالوا : إن التجربة تربط الادراكات المختلفة بعضها ببعض وتولد في الفكر عادة . فمتى تعودت الجمع بين إدراك (آ) وإدراك (ب) توقعت حدوث أحدهما عند حدوث الآخر . إن كل الناس يعلمون أن الغيوم السوداء تنبئ بمجيء العاصفة . فهم إذن قد تعودوا بالتجربة أن يجمعوا بين هذين الأمرين فاذا رأوا أحدهما توقعوا حدوث الثاني . وقد أشار ليبنيز الى هذا التتابع التجربي « Consécutions empiriques » وقال إنه كثيراً ما ينوب عن المحاكمة . وبين (استوارت ميل) أن المحاكمة ، مهما يكن نوعها ، هي استدلال على جزئي بجزئي ، أو استدعاء صورة لصورة وفقاً لقوانين التداعي ، قال : (١) إن جميع أنواع المحاكمة تنحل

الى التمثيل ؛ (٢) إن التمثيل لا يتم إلا بتداعي الأفكار .

١ — إن جميع أنواع المحاكمة تنحل الى التمثيل . — انتقد (ميل) نظرية آرسطو وبين أن القياس لا ينقل الذهن من الكلي الى الجزئي ، بل من الجزئي الى الجزئي . لأننا اذا حللنا قولنا : « كل إنسان فان ، وسقراط إنسان ، فسقراط فان » وجدنا أن النتيجة (أي فسقراط فان) داخلة في قولنا كل إنسان فان ، ولا صحة لهذا الحكم الكلي إلا إذا كان صحيحاً بالنسبة الى جميع أفراد الانسان كسقراط وزينون والفارابي وغيرهم . ولو كان سقراط غير فان ، لما صح قولنا كل إنسان فان . إن الاستدلال على الجزئي بالكلي لا يثبت شيئاً ، لأن الكلي لا يصح إلا إذا كان الحكم صادقاً بالنسبة الى جميع أجزائه . فهو إذن تلخيص لجميع الاحكام الجزئية وذكرى نفسية تجمع حولها كل ما يخطر بالبال من المعاني . إن قولنا كل إنسان فان ، يرجع الى قولنا إن آرسطو وزينون والفارابي وجميع الاشخاص الذين عرفناهم أو سمعنا بهم قد ماتوا ، فلا غرو إذا استنتجنا من ذلك أن ابن سينا أيضاً فان ، لأن هذه الحالة الجزئية الجديدة مشابهة لجميع الاحوال الجزئية المعروفة سابقاً . وهذه المشابهة تدل على أن الفكر إنما ينتقل في الاستنتاج من الجزئي الى الجزئي لا من الكلي الى الجزئي ، فالاستنتاج لا يختلف إذن عن التمثيل .

والاستقراء أيضاً لا يختلف في ذلك عن الاستنتاج ، فهو تمثيل لأنه يطلق ما صح بالنسبة الى حالة جزئية واحدة على جميع الاحوال الجزئية الأخرى المشابهة لها .

ينتج من ذلك كله أن جميع أنواع المحاكمة تنحل الى التمثيل . قال (استوارت ميل) : « إن جميع محاكاتنا الأولى هي من هذا النوع ، لقد تعودنا الاستنتاج منذ ظهور الفكر ، ولكننا لم نتعلم استعمال المعاني العامة إلا بعد انقضاء كثير من السنين . إن الطفل الذي يبعد إصبعه عن النار لاحتراقها بها مرة يقايس ويستنتج في داخله رغم عدم علمه بأن النار محرقة فهو يتذكر أنه احترق مرة ويعتقد ، بالاستناد الى ذاكرته ، عند رؤية الشمعة

مثلاً ، أنه إذا وضع إصبعه على الشعلة سيحترق أيضاً مرة ثانية . إن اعتقاده هذا ينطبق على جميع الأحوال الحاضرة ، ولا يذهب به أبداً الى ما وراء الحاضر . فهو إذن لا يعمم ، بل يستدل على حالة جزئية بحالة جزئية غيرها »[1].

٢ – إن التمثيل لا يتم إلا بتداعي الأفكار . – مثال ذلك أن الطفل الذي أحرق إصبعه بالنار يتوقاها ولا يتقرب منها مرة ثانية . إن رؤية الشعلة تذكر الطفل بالاحتراق السابق فتحمله هذه الذكرى على الاعتقاد أنه إذا وضع إصبعه عليها سيحترق مرة ثانية . إن استدلاله هذا مبني على ارتباط الاحساس الحاضر بالذكرى القديمة . وعلى ذلك فان التمثيل لا يتم إلا بالتداعي ، لأن رؤية الشعلة قد ارتبطت عند الطفل بألم الاحتراق ، فاذا رأى شعلة شبيهة بالأولى ، توقع حدوث الالم الذي أحس به سابقاً .

انتقاد نظرية التداعي . – لقد ذكرنا هذه النظرية في مبحث الحكم وناقشناها بقولنا إن نتائج الحكم قد تشبه نتائج التداعي ، ولكن روابط الحكم لا تنحل الى التتابع الآلي ، والتسلسل العفوي (ص – ٥٤٠) . وما قلناه في مناقشة هذه النظرية في مبحث الحكم يمكن أن يذكر هنا أيضاً . فقد ذكرنا أن الحكم هو وقوف في سلسلة التداعي لأنه قرار ذهني يثبت به العقل مضمون الاعتقاد . وهذا صحيح أيضاً بالنسبة الى المحاكمة لانها فعل مؤلف من أحكام يلزم عنها بذاتها لا بغيرها نتيجة . فاذا كانت نظرية التداعي لا تصلح لتعليل الحكم ، فكيف تصلح لتعليل المحاكمة ؟

ولنناقش الآن آراء (استوارت ميل) : لقد زعم هذا الفيلسوف أن جميع أنواع المحاكمة تنحل الى التمثيل . ولكننا إذا حللنا أنواع المحاكمة

(1) St. Mill; Système de logique déductive et inductive liv. II, ch. III p. 210,

لم نجد فيها ما يؤيد هذا الرأي . إن انتقاد (ميل) للقيـاس لا يصح إلا اذا أول القياس بحسب الشمول لا بحسب التضمن . فاذا أول بحسب الاعتبار الأول كان قولنا : كل إنسان فانٍ شاملاً لزيد وعمرو وسقراط وأفلاطون وغيرهم من أفراد النـاس ، وكان القياس كما زعم (ميل) دوراً فاسداً . ولكننا اذا أولنا القياس بحسب التضمن كان مفهوم الانسان في مثالنا هذا مقوماً من الصفات المرتبطة بعضها ببعض وفقاً لقانون حقيقي لا جملة من الصور الجزئية المتجمعة بعضها فوق بعض ، وكان قولنا كل انسان فان دالا على أن صفة الفاني هي إحدى تلك الصفات المقومة . فالكبرى تدل على أن هناك علاقة بين الموضوع والمحمول ، والنتيجة تطبق هذه العلاقة الحقيقية على حالة فردية خاصة وهي حالة سقراط . وهكذا يصبح القيـاس انتقالاً من الكلي الى الجزئي ، لا من الجزئي الى الجزئي .

وهـذا النقد ينطبق أيضاً على رأي (استوارت ميل) في الاستقراء ، لأن الاستقراء ليس مقايسة بسيطة بين أحوال جزئية مجملة ، بل هو تحليل لهذه الاحوال الجزئية واستخراج ما تحتوي عليه من عناصر مجردة وعامة .

أما قول (استوارت ميل) إن التمثيل ينحل الى تداعي الافكار فباطل أيضاً ، لان التحليل يبين لنا أن التمثيل مختلف عن آلية التداعي اختلافاً تاماً . نعم إن الطفل الذي أحرق اصبعه بالنار ، يمتنع من تقريب يده منها مرة ثانية ، ولكن هذا المثال الدال على التمثيل والتداعي معاً لا يكفي لارجاع احدى العمليتين الى الاخرى . فاذا كان الطفل جاهلاً بالعلاقة الحقيقية الكائنة بين النار والاحتراق ، كانت ذكرى الاحتراق مرتبطة في ذهنه بصورة النار ، كارتباط صورة هذا المكان بذكرى الحادثة التي جرت فيه ارتباطاً آلياً مبنياً على قانون الاقتران . واذا كان الطفل عالماً بهذه العلاقة الحقيقية كان انتقال فكره الى الاحتراق عند مشاهدة النـار ليس نتيجة للتداعي الشخصي المعتاد ، بل محاكمة يطبق بها مبدأ عاماً معلوماً على أحوال خاصة مجهولة . وهكذا فكل محاكمة تقتضي الاعتقاد أن ارتبـاط

المعاني بعضها ببعض يسوق الذهن الى نتيجة مستقلة عن الشخص وتجاربه الخاصة .

قال (كرسون) : « هب أني صادفت أحد أصدقائي وأنا أجتاز جسراً من جسور (السين) منذ ثمانية أيام ، فاذا مررت اليوم من جديد على هذا الجسر ، رجعت صورة ذلك الصديق الى نفسي ، ولكنني لا أتوقع أبداً أن أصادفه بالذات ، ولو صادفته لعجبت لهذه المفاجأة . فيوجد اذن في مثالنا هذا استحضار صور وفقاً لقوانين التداعي ، ولكن لا يوجد فيه أي توقع ولا أي عنصر من عناصر التمثيل » .

وقصارى القول : ان التداعي يعيد الماضي ، أما التمثيل فيحكم على المستقبل بحسب ذكرى الماضي ، ولا يتم هذا الحكم كما قال (كرسون) إلا اذا تبينت بفعل العقل تشابه الظروف التي كنت فيها سابقاً .

ج- تحليل المحاكمة من الوجهة النفسية

ينتج من هذه المناقشة أن المحاكمة لا تنحل الى تداعي الافكار . فلنبحث اذن عن العامل النفسي المشترك بين جميع أنواع المحاكمة . ولندرس عملية المحاكمة نفسها ، لا القول التام الدال عليها .

١- تحليل الاستنتاج

القياس ، وظيفة الحد الاوسط . - ان دراسة القياس من الوجهة النفسية انما تكون بتحليل العملية الذهنية المؤدية اليه ، لا بتحليل القول الدال عليه ، لأننا كثيراً ما نقايس بين الامور من غير أن نعبر عن قياسنا بقول تام أو ألفاظ واضحة .

لنحلل المثال الذي ذكرناه في الصفحة ٥٦٥ : كل لبون يتولد بولادة ، والخفاش لبون ، اذن الخفاش يتولد بولادة . ان هذا القياس هو جواب عن

سؤال طرح علينا : هل الخفاش يبيض كسائر الطيور المشابهة له ، أم هو يتولد بولادة ؟ فاذا أردنا أن نجيب عن هذا السؤال ، بحثنا عن صفات الخفاش وحللناها ، ووجدنا بالتحليل أن في مفهوم الخفاش صفة تصلح لان تكون حلقة الاتصال بين الخفاش والتولد بالولادة ، وهذه الصفة هي اللبون فاذا تبين لنا أن الخفاش لبون ، سهل علينا حل المسألة ، لاننا نعلم أن من صفات اللبون التولد بالولادة . فالفكر ينتقل إذن في القياس من النتيجة الى المقدمات ، لا من المقدمات الى النتيجة . الا أن هذه النتيجة التي يتصورها العقل أولا ، انما تكون بالنسبة اليه مسألة يريد حلها أو فرضية يريد معرفة صحتها . فيبحث كما يقول المناطقة عن حلقة الاتصال بين الحد الاصغر والحد الاكبر ، وهذه الحلقة هي الحد الاوسط .

ينتج من ذلك أن العامل النفسي الاساسي في القياس هو البحث عن الحد الاوسط . فاذا نظرت اليه من جهة الشمول كان داخلا في الحد الاكبر ، وكان الحد الاصغر داخلا فيه ، واذا نظرت اليه من جهة التضمن والمفهوم كان اتصاله بكل من الحدين مبنياً على علاقة معروفة ثابتة .

البرهان ، وظيفة الحدود المتوسطة . — ان سير الفكر في البرهان شبيه بسيره في القياس ، هذا اذا نظرنا الى العمل الذهني المنتج للمحاكمة لا الى الالفاظ الدالة عليه . لنفرض أننا نريد أن نبرهن على مساحة المتوازي الاضلاع . اننا نعلم أن مساحة هذا السطح تؤخذ بضرب القاعدة في الارتفاع . وعلمنا هذا لم يكتسب بالبرهان في أول الامر ، بل بالحدس والمشاهدة الحسية ، كما سنبين في المنطق . الا أن البرهان يربط هذه الحقيقة الجديدة بالحقائق المعلومة سابقاً ، وعلى ذلك فيكون الامر فيه غير مختلف عن القياس . بل الفكر ينتقل هنا أيضاً من النتيجة الى المقدمات المفروضة ، ويتم له هذا الانتقال بالاستناد الى حدود متوسطة . ان الحد المتوسط في مثالنا هذا هو مساحة المستطيل ، لانه يمكننا أن نحول مساحة المتوازي الاضلاع

المفروضة الى مستطيل يعادله . اذن العامل النفسي الاساسي في البرهان هو الكشف عن حد أو عدة حدود متوسطة يمكن بواسطتها اعتبار الروابط الجديدة كنتائج ضرورية للعلاقات المبرهن عليها سابقاً (Liard, Logique, 91) والفرق بين القياس والبرهان أن الحد المتوسط في البرهان (أي المستطيل) ليس كالحد الاوسط الذي في القياس مستخرجاً من تحليل الحد الاول (أي المتوازي الاضلاع) . ان خواص المستطيل لا تدخل في خواص المتوازي الاضلاع كما تدخل خاصة اللبون في صفات الخفاش . واذا كان في البرهان تحليل فان هذا التحليل، كما سنبين في المنطق ، انما هو رجوع الى حالة هي أبسط من الحالة المطلوبة (حالة المستطيل) ، فيستند الفكر الى هذه الحالة البسيطة، وينشئ بها علاقة جديدة تنطبق على المتوازي الاضلاع . فالحد المتوسط لا يصلح اذن لاستخراج النتائج الداخلة في المبادئ ، بل يصح لانشائها بواسطة المبادئ انشاء .

٢ – تحليل الاستقراء والتمثيل

الاستقراء، وظيفة العناصر المجردة العامة . — قلنا ان أوائل الاستقراء هي الحوادث المشخصة ، وان العقل يستخرج من هذه الحوادث الجزئية قانوناً كلياً أي علاقة بسيطة عامة ، فما هو نوع هذه العلاقة وما هي حدودها ؟ .

ان هذه المسألة موجودة في الاستقصاء التجريبي ، لان العلماء يدرسون الحادثة (سرعة الجسم الساقط مثلاً) ويبحثون عن أسباب تبدلها ، الا أن أثر المحاكمة لا يظهر في الكشف عن القانون فقط بل يظهر أيضاً في البرهنة عليه ، لان القانون يكون في أول الامر فرضية ، والفرضية تتولد على الاكثر في ذهن العالم بحدس مفاجئ ، لا بعمل عقلي كلامي .

والانتقال من الحادثة الى الفرضية هو استقراء ، الا أنه أولي ، وتحليل الا أنه غامض ، لان الحادثة هي من مسلمات التجربة المتعقدة ، المشتبكة العناصر (ان في حادثة الجسم الساقط عناصر كثيرة كمقاومة الهواء ، ومادة

الجسم ، وشكله ولونه ، وصوته وغير ذلك) ، فلا يمكن الكشف عن قانونها الا اذا جردنا منها بعض العناصر البسيطة العامة كالمسافة والزمان . أما وظيفة المحاكمة في هذا التجريد فهي قلب الاستقراء العفوي الى استقراء تأملي . وقد بين المناطقة المعاصرون [١] أن هذا القلب ضروري لتحديد المفاهيم وتعريفها وضبطها ، وأنه ملازم للتجريب ، فلا يتضح معنى الحادثة (سقوط الجسم في الخلاء) ولا تتحدد العناصر المجردة (الزمان ، المسافة ، السرعة ، التسارع) ولا تتعين العلاقة التي تربط هذه العناصر بعضها ببعض (تناسب السرعة مع مربع الزمان) الا خلال الامتحان التجريبي . فالتجريب قد أدى اذن الى تفريق الحوادث المركبة الى عناصرها البسيطة ، فأوضح حدود الاستقراء وجردها وعينها ، مثال ذلك : ان الكيمياء لم تتوقف عند عناصر الاولين الأربعة ، بل تعمقت في التحليل واكتشفت عناصر جديدة ، كما أن الفيزياء الحديثة لم تقتصر على مفهوم الحرارة البسيط ، بل حللت انتشار الحرارة الى ثلاثة مفاهيم : الناقلية Conductibilité ، والاشعاع Rayonnement والحمل Convection .

وهذه العناصر المجردة العامة هي التي تجعل الاستقراء موسعاً وتهبه خاصة التعميم . ان التعميم ليس ، كما زعم بعضهم ، طريقة زائدة على المحاكمة التجريبية ، بل هو ذاتي لها داخل في مقوماتها .

ينتج مما تقدم ان ماهية المحاكمة الاستقرائية هي التحليل ، وان هذا التحليل يكشف عن العناصر المجردة العامة . فينشئ النتائج انشاء بواسطة المفاهيم على نمط الاستنتاج الرياضي . والفرق بينهما ان الاستنتاج الرياضي ينشئ النتائج بالاستناد الى مسلمات هي أوليات مجردة ومفاهيم عامة ، أما الاستقراء فينشئ القانون بالاستناد إلى الحوادث المشخصة والمسلمات الحسية التجريبية ،

(١) Dorolle, les problèmes de l'induction.

ويستبدل الحادث الخام بمعقولات مجردة تنوب عنه وتدل عليه حتى لقد قال (لالاند) :[١] ان الاستقراء هو استبدال الطبيعة بمفاهيم [Une Conceptualisaton de la nature] أي استبدال المحسوسات المشخصة بمعقولات مجردة .

٢ - التمثيل ، وظيفة المشابهة . — ان التمثيل قريب جداً من الاستقراء العفوي . حتى لقد قال بعض المناطقة انه استقراء أولي بسيط لأنك لا تجد فيه ماتجده في الاستقراء الحقيقي من تحقيق المفاهيم وضبطها وتحديدها . بل يبقى القانون فيه — إذا كان هناك قانون — على صورة فرضية غير محققه ، ويقتصر التحليل فيه على الامور السطحية والمشابهات الخارجية دون التعمق في الكشف عن العناصر المجردة الذاتية . ان الاستقراء الحقيقي لا يكتفي بالمشابهات السطحية البسيطة ، بل يحذفها ويبحث عن المشابهات العميقة ، أما التمثيل فيستند إلى مشابهات مبهمة ومفاهيم غير منضجة ومجردات غير محدودة .

د - حقيقة المحاكمة

١ - المحاكمة هي انشاء ذهني

إن التحليل النفسي الذي قدمناه يكشف لنا عن عناصر المحاكمة ، فما هي حقيقة المحاكمة وما هي مقوماتها العامة .

إن طريق الكشف عن الحقائق يختلف في الاغلب عن طريق البرهنة عليها . والمحاكمة ليس لها عمل في الكشف ، بل ان عملها الاساسي هو في الدليل والبرهان .

ولا يتم البرهان إلا بانشاء ذهني يستبدل العقل فيه مسلمات الحدس والشعور بجملة معقولة من المفاهيم يستطيع أن يمثلها وفقاً لنواميسه الخاصة ، وهذا الانشاء إنما يستند إلى المفهوم لا إلى غيره . لأن المفهوم كما قال (بروشارد)

(١) Lalande, Les théories de l'induction p. 210

ينوب عند العقل عن الاشياء المحسوسة فيقلبها إلى معقولات مجردة. فوظيفته الاساسية إذن هي أن يجعل المحاكمة ممكنة ولولاه لما كانت المحاكمة منتجة، ولما أمكن انطباقها أيضاً على الحالات الجديدة، فالمحاكمة هي إذن انشاء ذهني، تستند إلى المفاهيم المجردة لا إلى المحسوسات المشخصة.

٢ - ما هي العوامل المتوعة للمحاكمة

المحاكمة تابعة لثلاثة عوامل حيوية، واجتماعية، ونفسية.

١ - العوامل الحيوية والتجريب الذهني.

١) يرى بعض العلماء ان العمل أو السلوك المادي الخارجي يشتمل على أبسط شكل وأول صورة للمحاكمة.

قال ريبو: «ان ابن (بريهر)، كان لا يستطيع في الشهر السابع عشر من سنه أن يلفظ كلمة واحدة ولكنه كان، إذا عجز عن الوصول الى دمية موضوعة في خزانة عالية، يلقي نظره ذات اليمين وذات الشمال باحثاً عن شيء يقف عليه فيجد صندوقاً فيأخذه ويصعد عليه ويصل إلى ما يشتهي ويريد. فإذا حللنا هذا الحادث وغيره من الحوادث الكثيرة المشابهة له وجدنا بينه وبين الاستدلال الذي تشتمل عليه المحاكمة العقلية مطابقة تامة. ان كل هذه الاستدلالات هي من طبيعة واحدة، لأن الامر يرجع في كلا الحالين إلى الانتقال من حد إلى آخر عن طريق الحد الاوسط.

٢) ويرى آخرون ان المحاكمة هي دون العمل المادي.

فما قاله هنري برغسون ان عملنا المادي يشتمل على هندسة طبيعية هي اكثر وضوحاً وبداهة من كل استنتاج آخر. ومما قاله أيضاً، ان هذه الهندسة المضمرة تنقلب فيما بعد إلى منطق، فالاستنتاج هو إذن عمل فكري منظم وفقاً لمفاصل المادة، كما ان الاستقراء نفسه يقتضي تجزيء الحقائق المحسوسة والخروج من الزمان.

٣) وقد استمد أصحاب هذا التأويل الحيوي بعض آرائهم أيضاً مما كتبه

(ماخ) عن التجربة الذهنية (Expérience Mentale) وأعني بالتجربة الذهنية طريقة نتخيل بها ما نريد تجربته ونتصوره تصوراً ذهنياً قبل أن ننفذه تنفيذاً مادياً. وقد طبق (غوبلو) هذه الطريقة على الاستنتاج الرياضي وطبقها رينيانو (Rignano) على جميع أشكال المحاكمة. فما قاله رينيانو ان كل محاكمة، مهما يكن نوعها، ليست سوى تجربة ذهنية. وهذه التجربة الذهنية لا تتم إلا بتأثير الانتباه، الا أن الانتباه خاضع كما بينا سابقاً لعوامل الفعالية، فالمحاكمة مبنية إذن، من أوائلها البسيطة إلى صورها العالية، على أساس انفعالي. وهذا يدل أيضاً على أنها ظاهرة من مظاهر غائية الحياة، لا بل هي اكثر هذه المظاهر تعقداً وأعلاها منزلة.

مناقشة. — لا جرم ان الفاعلية الحركية تهيء المحاكمة كما تهيء العادة المفهوم، ولا خلاف في أن المحاكمة إنما تتم بانشاء المفاهيم تجريدها من المحسوسات. إلا أن الفاعلية الحركية وحدها لا تولد إلا عادة، وبين العادة والمفهوم كما ذكرنا سابقاً مسافة شاسعة.

فلا يعقل إذن ان تكون الفاعلية المنطقية صورة من صور الفاعلية الحركية المنحطة. نعم ان هناك كما ذكر (جانة) محاكمات آلية لا يلتفت فيها العقل الى الحقائق الخارجية ولا يهتم بانطباقها على الواقع بل يرددها كالآلة أو كما تتابع الاحلام أو تتردد الالفاظ في حالة الببغائية. الا أن هذه الاحوال ليست عامة، بل يوجد إلى جانب المحاكمات الآلية محاكمات عقلية لا تنحل تماماً الى العوامل الحيوية. لقد دلت تجارب (بياجه)[1] بصورة لا تقبل الرد ان منطق العمل هو دون منطق الفكر، وان الانتقال من الاول الى الثاني يستلزم الخروج من افق العمل المادي الى افق العمل الذهني، والطفل كما بين (رينيانو) لا يستطيع الخروج من الافق الاول لانه شبيه بتلك القروية التي كانت مدينة لاحد الناس باثني عشر فرنكاً وكان

(1) Piaget, Le jugement et le raisonnement chez l'enfant. chap. V. p. 2

هو نفسه مديناً لها بسبعة فرنكات ، فلما أرادت أن تفي ما عليها من الدين وضعت أمامه اثني عشر فرنكاً ، قالت له خذها واعطني منها سبعة فرنكات . فالقروية لم تدرك أنه يمكنها وفاء دينها بطرح ٧ من ١٢ وإعطاء الرجل خمسة فرنكات فقط ، بل أعطته ١٢ فرنكاً ليرجع إليها منها خمسة .

أما فكرة التجربة الذهنية فهي فكرة غامضة ، قال (بياجه) إن محاكمة الطفل بين (٧) و(٨) سنوات مطابقة تماماً للتجربة الذهنية التي ذكرها (ماخ). ولكن هذا التجريب الذهني الأول ليس محاكمة عقلية لأنه لا يستخرج من مشاهدة الحوادث أية نتيجة ضرورية ولا تصبح نتائجه واجبة بالمعنى المنطقي إلا إذا فرقت عناصر التجربة الخارجية بعضها عن بعض وانشئ بها حقيقة معقولة بسيطة . وأعني بتفريق عناصر التجربة بعضها عن بعض إيجاد مفاهيم مجردة تتألف منها المحاكمات المنتجة ، فإذا لم يتم هذا التفريق كانت المحاكمة تكراراً ذهنياً للحوادث كما هي في الطبيعة فمن الضروري إذن أن نفرق بين هذا التجريب الذهني والتجريب المنطقي المعقول الذي يصل إليه الطفل في السنة الحادية عشرة أو الثانية عشرة من سنه . ان التجريب المنطقي يقتضي علم الانسان بعملياته الذهنية من حيث هي لذاتها عمليات ذهنية لا من حيث هي تكرار لصور الحوادث كما تجري في الطبيعة . ويقتضي أيضاً عدم الوقوع في التناقض وملاحظة الارتباط المنطقي في تتابع المعاني . فهو إذن تجريب المدرك لذاته من حيث هي مفكرة .

٢ - **العوامل الاجتماعية ، والحاجة الى البرهان** - ولنبين أيضاً ان اجتياز الشعور (Prise de Conscience) وانتقال النفس من سطح العمل إلى سطح المحاكمة إنما هما تابعان للعوامل الاجتماعية . فقد رأينا سابقاً كيف أن الحاجة إلى البرهان قد تولدت من المناقشة ، ونقول الآن مع الدكتور (جانه) : « ان المحاكمة المنطقية هي مناقشة نخاطب بها أنفسنا » . وأحسن دليل على ذلك اننا قد نفهم أمراً من الامور ونعتقده صحيحاً ، فاذا احتجنا الى ايضاحه للآخرين شعرنا بنقص في فهمنا له وأدركنا ما يحيط به من

الشبهات التي كانت خافية قبل اضطرارنا لإيضاحه ومناقشته . وقد قال (بياجه) : كثيراً ما يظهر لنا بعد هذه المناقشات ان النتيجة التي كنا نظنها صحيحة ليست صحيحة ، وأنه ينقصها بين عبارة واخرى جملة من الحلقات المتوسطة التي كنا غير شاعرين بفقدانها ، وان المحاكمة التي حسبناها صحيحة لاستنادها إلى خيال حسي أو تمثيلي قد أصبحت غير معقولة عندما اضطررنا الى احضار هذا الخيال الحسي الى الذهن وشعرنا بعدم مشاركة الآخرين لنا فيه . اننا نشك في عبارة من العبارات اللازمة لحكم من أحكام القيم لمجرد علمنا ان هذا الحكم هو حكم شخصي .

ونضيف إلى ما تقدم ان التفكير المنطقي يقتضي الاستعداد للتفكير الصوري ، أي يقتضي تفكيراً مبنياً على تصور العلائق المحضة الكائنة بين المعاني . مثال ذلك أن الاستنتاج يقتضي التقيد بمبادئ (كمقدمات القياس ، وتعريفات الرياضيات وبديهياتها) يقبلها العقل بصورة شرطية من غير أن يهتم بصدقها أو كذبها من الوجهة الخارجية ، ثم يستخرج العقل من هذه المبادئ نتائج ملازمة لها ، وتكون هذه النتائج شرطية أيضاً ، لأنها لا تصح إلا إذا صحت المبادئ . فالتجربة تدلنا على أن الطفل ليس أهلاً لهذا التفكير الصوري لأنه كما ذكرنا يهتم بالمنفعة المباشرة ويجمع كل شيء حول ذاته . فاذا أراد الانسان أن يفكر تفكيراً صورياً مجرداً وجب عليه أن يخرج من ذاته ويتجرد من قيود مصالحه الشخصية الضيقة ، ويضع نفسه موضع الآخرين ، لأن التفكير المنطقي يقتضي كما قال (بياجه) أن ينظر الانسان إلى الاشياء بعين غيره[1] وهذا الخروج من الذات والترفع عن المنفعة ، والارتقاء إلى افق أعلى من أفق الحياة الشخصية ، كل ذلك لا يتم إلا بتأثير الحياة الاجتماعية .

٣ - . **العوامل النفسية المحضة وفاعلية التركيب في المحاكمة** - ان هذه العوامل السابقة لا تكفي لايضاح المحاكمة ، بل تجعل فاعلية التحليل

(1) Piaget, ibid, 334

ممكنة فقط . فقد ذكرنا في أول هذا الفصل ان المحاكمة تحليل . وبينا ان الغاية من هذا التحليل هي استخراج المفاهيم العقلية من معطيات الحس ، قال (وليم جيمس)[1] : « المحاكمة هي العلم بتجريد المحمولات ، لا كما اتفق ، بل تجريدها بحيث يلزم عنها نتيجة لا تسوق إليها المحمولات الاخرى » وهذا التجريد يحتاج الى دقة وحذق وفطانة عظيمة .

ولكن المحاكمة ليست تحليلاً فقط ، بل هي أيضا تركيب . وما ذكرناه بهذا الصدد في مبحث الحكم ينطبق تماماً على المحاكمة . ان الرابط المنطقي بين حدود المحاكمة لا يظهر إلا اذا كانت حلقات البرهان كلها حاضرة في الذهن ، ولا يتم ذلك الا اذا كانت المعاني الحاضرة في الذهن معرفة محددة على صورة واحدة من أول المحاكمة الى آخرها . وينبغي لذلك أيضا أن تكون حلقات البرهان ذات وحدة لا أن تكون مصفوفة بعضها الى جانب بعض من غير رابط جامع بينها . ان وحدة حلقات البرهان تدل على وحدة التفكير .

ولا وجود لفاعلية التركيب عند الطفل ، لأنه لا يشعر بالتناقض ، ولا يدرك هذه الفاعلية التركيبية إلا بعد الحادية عشرة من سنه . وكلما كمل عقل الانسان نمت فيه فاعلية التركيب وعظم شأنها . وسنرى في الفصل الآتي ان الرابط المنطقي بين حدود البرهان يقتضي أيضا وجود بعض المبادئ في الذهن . ان هذه المبادئ هي مظهر من مظاهر العقل وميزان لفاعليته المنظمة .

١ - المصادر

1 — **Bourdon**, L'intelligence, Chap. XIII
2 — **Binet**, Psychologie du raisonnement (Alcan 1886)
3 — **Cresson**, Les réactions intellectuelles élémentaires.
4 — **Dorolle**, Les problèmes de l'induction.
5 — **Goblot**, Traité de logique, Chap. IX-XII
6 — **James**, Principles of Psychology, ch.XXII (Reasoning)
7 — **Lalande**, Les théories de l'induction et de l'expérimentation.
8 — **Mach**, La connaissance et l'erreur, Chp.XIetXVIII
9 — **Mill**, Logique, liv. II ch, III et liv. III ch. III — V

(1) James, Précis, 480

10— **Piaget,** a) Le jugement et le raisonnement chez l'enfant
b) Le langage et la pensée chez l'enfant, ch. I.
11— **Queyrat,** La logique chez l'enfant.
12— **Rignano,** Psychologie du raisonnement.

٢ - تمارين ومناقشات شفاهية

١ – بين الحد الاصغر، والحد الاكبر، والحد الاوسط، والكبرى والصغرى والنتيجة في كل من القياسين التاليين: (١) الحوت يتنفس برئتين، والسمك لا يتنفس برئتين، اذن الحوت ليس سمكاً. (٢) بعض المعادن سائل، لأن الزئبق معدن، ولأنه في الوقت نفسه سائل.

٢ - تقول لطفل له اخوان كم أخ لك فيجيبك عن ذلك من غير خطأ، ولكن اذا قلت له كم أخ في اسرتك، اخطأ، وقال اثنان. فلماذا يخطئ.

٣ - اذا سألنا طفلاً عمره أقل من عشر سنوات السؤال الاتي: « اذا كان عندي اكثر من فرنك واحد ذهبت في القطار أو السيارة. واذا نزل المطر ذهبت في القطار أو العربة، فلنفرض الان ان السماء ممطرة، وان عندي عشرة فرنكات، فأية واسطة نقلية استعمل» ان هذا الطفل يعجز في الغالب عن الجواب. فلماذا؟.

٤ – التمثيل وتداعي الافكار.

٥ – نظرية (غوبلو) في الاستنتاج الرياضي.

٦ – التجربة الذهنية عند (ماخ).

٣ - الانشاء الفلسفي

١ – ما هي المحاكمة، وهل يمكننا ارجاع جميع أنواع المحاكمة الى نوع واحد (بكالوريا باريز ١٩٢٥).

٢ – أثر الصور في المحاكمة (بكالوريا، ليل – ١٩٢٧)

٣– حلل أثر التجريد في حياة الذهن (كلرمون ١٩٢٨).

٤ – أوضح وفسر قول (كلود – برنار) الاتي: « قلنا ان المحاكمة التجريبية انما تنطبق على الحوادث المشاهدة، ولكنها في الحقيقة لا تنطبق الا على المعاني التي ولدتها ظواهر الحوادث في النفس».

الفصل الرابع عشر

المبادئ المدبرة للمعرفة

لقد تبين لنا عند دراسة الحياة العقلية ان التجربة هي بداية الفكر ؛ وان الفكر يذهب رغم ذلك الى ما وراء التجربة ويريد أن يجعلها خاضعة لنواميسه وصوره ·

وفي الحق ان التجربة محدودة النطاق في الزمان والمكان ، فلا تكشف لنا إلا عن علائق جزئية بين حوادث متغيرة · غير أن الفكر يقايس هذه العلائق بعضها ببعض ، فيستخرج منها ما هو عميق ويقلبه إلى قانون كلي ضروري ينطبق على كل زمان ومكان ·

ثم أن الحوادث التي نشاهدها تظهر لنا مشتبكة بعضها ببعض ، مشوشة غامضة ، ليس بينها رابط منطقي ، ولكن الفكر يكشف لنا عن نظامها الخفي ، ويربطها بعضها ببعض ، ويدخلها في منظومات علمية تامة الحلقات واضحة الحدود ·

والخلاصة ان كل ما نشاهده حولنا ونشعر به في داخلنا يظهر متغيراً متناهياً ناقصاً · ولكننا في الوقت نفسه نشعر بالمطلق ونفكر في الضروري ونتطلع إلى اللانهاية والكمال ·

إذن يوجد في عقل الانسان مبادئ خاصة تساعده على تأويل التجربة والحكم على الاشياء ، حكماً موضوعياً مستقلاً عن الاعتبار الشخصي ، لا حكماً نهائياً مطلقاً · وتسمى هذه المبادئ بمبادئ العقل ·

١ – المبادئ العقلية

ان جميع أنواع المحاكمة تدل على وجود هذه المبادئ المنظمة ، التي

تضمن لنا تحقيق الارتباط المنطقي بين حدود البرهان ، حتى لقد قال ليبنيز ان هذه المبادئ هي روح المحاكمة وروابطها وهي « ضرورية لها كضرورة العضلات والاوتار للمشي » (Leibniz; Nouveaux Essais, liv I, chap.1-20) ويمكننا إرجاع هذه المبادئ مع ليبنز الى اثنين : مبدأ الهوية ، ومبدأ السبب الكافي :

ا – **مبدأ الهوية** (Principe d'idendité) . – قلنا في مبحث المحاكمة ان كل محاكمة تقتضي بقاء الحدود كما هي من أول البرهان الى آخره من غير أن يطرأ تغيير على معانيها . ان هذا الشرط يكفي في القياس لتحقيق ضرورة النتيجة ، فالفكر المنطقي والاستنتاج الصوري مستندان إذن الى مبدأ خاص نسميه مبدأ الهوية .

يعبر الفلاسفة عن هذا المبدأ بقولهم « ما هو هو » أو « الشيء هو هو » أو « الشيء هو عين ذاته » إلا أن هذا التعبير يدخل على معنى مبدأ الهوية شيئاً من الوجودية ، مع أن مدلوله يجب أن يكون صورياً محضاً . فلنعبر اذن عنه بقولنا ما هو صحيح ، صحيح ، والقول لا يمكن أن يكون صادقاً وكاذبا معاً . ان علماء المنطق يعبرون عنه بقولهم ب هي ب[1] .

لمبدأ الهوية عدة توابع : ا – **مبدأ عدم التناقض** : كقولنا القضيتان لا تكونان صادقتين معاً ولا كاذبتين – ويمكن قلب هذا المبدأ الى مبدأ التناوب (Principe de l'alternative) كقولنا المتناقضتان لاتكونان معاً كاذبتين (أي يجب اختيار احداهما ، أوالى مبدأ حذف الوسط (Tiers exclu ou milieu exclu) كقولنا اذا كانت احدى المتناقضتين صحيحة كانت الثانية كاذبة بالضرورة . وبالعكس اذا كانت الاولى كاذبة كانت الثانية صحيحة بالضرورة (أي لا وسط بينهما) .

ب – **مبدأ التضاد** ، المتضادتان لا تكونان صادقتين معاً[2] (أي اذا كانت

---

(١) مع العلم بأن (ب) تدل على قضية لا على شيء . (٢) ولكنهما قد تكونان كاذبتين معا كقولنا كل معدن سائل ، لا واحد من المعادن سائل .

احداهما صحيحة كانت الثانية كاذبة ولا يصح العكس .

ج – والبديهيات الرياضية : ايضاً هي تطبيق مبدأ الهوية على موضوع الرياضيات ، ولكنها تستعيض عن الهوية الكيفية بالهوية الكمية ، وينقلب مبدأ الهوية فيها الى مبدأ مبادلة الحدود المتعادلة . كقولنا الكميتان المساويتان لكمية ثالثة متعادلتان .

د – والبديهيات المنطقية أيضاً مشتقة من مبدأ الهوية كقولنا إذا صح الامر بالنسبة الى الجنس صح بالنسبة الى النوع لأن النوع داخل في الجنس .

٢ – مبدأ السبب الكافي . Principe de raison suffisante — ان مبدأ السبب الكافي هو مبدأ التعليل الذي يفرض ان لكل حادث قانوناً طبيعيا يوضح حدوثه . وقد عبر ليبنيز عنه بقوله : « لا يحدث شيء من غير أن يكون هناك علة أو سبب مفيد لحدوثه ، وأعني بذلك سبباً صالحاً ، بصورة سابقة للتجربة ، لتعليل حدوث الشيء دون عدم حدوثه وبيان كونه على هذه الصورة دون غيرها »[1] .

وهذا يقتضي أن يكون لكل شيء في الطبيعة ايضاح ، وان يكون العقل قادراً على تعليل كل شيء ، ان مبدأ السبب الكافي هو اذن كما قال (فوييه Fouillée) مبدأ المعقولية الكلية . ومعنى ذلك انه يقتضي ان يكون لكل حادث من حوادث الطبيعة ايضاح يرضى به العقل .

ولكن ايضاح الحوادث انما يكون على وجهين : السببية والغائية .

فبدأ السبب الكافي ينقسم إذن الى مبدأين هما مبدأ السببية ومبدأ الغائية ولنوضح أولا مبدأ السببية :

١ – مبدأ السببية ومبدأ التقيد – ان اعتقاد الانسان ان لكل معلول علة هو أساس مبدأ السببية . ونحن نعتمد على هذا المبدأ وعلى مبدأ التقيد في قضايا الاستقراء العلمي .

(1) Leibniz, Théodicée.I 44

مثال ذلك الاستقراء الذي ينقل العالم من بعض الملاحظات والتجارب الى قانون (ماريوت) . إن العالم يلاحظ ان تغييرات الحجم ملازمة لتغيرات الضغط، وأن وجود هذه التغيرات الاخيرة يستلزم وجود تغيرات الحجم بالضرورة . فهذا الاستقراء مستند الى مبدأ نسميه بمبدأ التقييد ويمكننا التعبير عنه بقولنا ان الشرائط التي أحدثت تغيراً ما ، كلما تكررت من جديد تبعها ذلك التغير . أو بقولنا أن كل تغير هو مرتبط بشرائط معينة او كل تغير انما هو خاضع لقانون واحد أو لعدة قوانين ومعنى ذلك ان العالم منتظم تجري قوانينه على نسق واحد .

ولكن لما كانت اكثر قوانين الطبيعة هي قوانين علية أي قوانين تربط بعض الحوادث المتأخرة ببعض الشرائط المتقدمة كان الاستقراء مستنداً أيضا إلى مبدأ السببية . ويعبر الفلاسفة عن هذا المبدأ بقولهم لكل حادثة علة أو كل حادث هو معلول أو ان العلل المتشابهة تحدث المعلولات المتشابهة .

إن لمبدأ السببية أثراً عظيما في تأسيس العلم . ولكن الاستقراء العلمي لا يؤدي دائما الى قوانين سببية . فأحد قوانين كبلر مثلاً يبين لنا أن أفلاك السيارات أهليلجية الشكل وقانون نيوتون يقول ان الأجسام تتجاذب بحسب كتلها وبصورة متناسبة عكساً مع مربع المسافات التي بينها . وقانون ديكارت في انكسار الضوء يبين لنا ان جيب يه = ن جيب ر فكل هذه العلاقات مطردة متسعة ، مع أنه لا يوجد بينها ارتباط علي ، ولكن عدم وجود الارتباط العلي الظاهر بين هذه الحدود لا يمنعنا من قبولها وتعميمها . فالاستقراء مستند هنا إذن الى مبدإ هو أعم من مبدإ السببية ، ألا وهو مبدأ التقييد ، أو مبدأ الاطراد والنظام الطبيعي . وقد أشار (كورنو) الى هذا المبدإ بقوله : « من المحال أن تكون الاطرادات ناتجة عن المصادفة والاتفاق » ، أو قوله : « إن انتظام بعض التغيرات يحمل العقل البشري على القول بوجود قانون ضابط لها . »

ب) مبدأ الغائية. — وكما يستند الاستقراء الى مبدإ التقيد فكذلك يستند التمثيل الى مبدإ الغائية ، فإننا إذا وجدنا أن المريخ مشابه للأرض في جوه ودرجة حرارته وغير ذلك من الصفات ، قلنا إن المريخ مأهول بالسكان كالأرض ، فنحن قد وجدنا بعض الصفات الظاهرة مشتركة بين الأرض والمريخ ، وتوقعنا بعد ذلك وجود اشتراك بينهما في صفات أعمق من الصفات الأولى . وهذا ناتج عن اعتبارنا الصفات الظاهرة وسائط قد تجمعت لتحقيق غاية من الغايات ، فنقول : إن وجود بعض الشرائط الجوية دليل على أن الطبيعة قد هيأت الأسباب والوسائل لجعل الحياة ممكنة على سطح هذه السيارة أو تلك . نعم إن هذه الشرائط غير كافية لظهور الحياة ، ولكنها شرائط ضرورية ، ونحن نفرض أن هذه الشرائط الضرورية دالة على وجود الشرائط الكافية . فمبدأ الغائية إذن يرجع الى القول ان الطبيعة لا تحدث شيئاً من الأشياء عبثاً ، بل تحدثه لغاية وتتبع في إحداثه نظاماً . ومعنى ذلك : أن تجمع بعض الشرائط دليل على أن هنالك غاية متبعة عن علم أو غير علم .

ولا نريد الآن أن نبحث في قيمة التمثيل وأثره في العلم ، ولكننا نقول إن الغاية هي أكثر غموضاً من العلة ، فلا يمكننا إذن أن نجعل مبدأ الغائية مبدأ كلياً وضرورياً كمبدإ السببية . قد يكون في الطبيعة غايات كثيرة أو غاية واحدة ، ولكن من الصعب أن يعمم ذلك ويقال إن لكل شيء غاية . إن العقل لا يستطيع أن يتجرد من مبدإ السببية ومبدإ التقيد ، ولكن العلماء يميلون اليوم في أكثر مباحثهم العلمية الى التجرد من الإيضاح الغائي ، لأنهم لا يقتنعون به ولا يحتاجون اليه . وسنعود الى مناقشة هذا الأمر في المنطق .

٢ – مقولات العقل

يضم الفلاسفة الى مبادئ العقل بعض المعاني الأولية ، ويقولون إنها فطرية ، فمن هذه المعاني :

١ – معنى المطلق ، ويشتمل على الضروري وغير المتناهي والكامل ؛

٢ – معاني الجوهر والعلة والغاية المقابلة لمبادئ الهوية والسببية والغائية ، وبعض المعاني العالية المشتملة على مختلف العلائق التي تربط الفكر بعضها ببعض كمقولات (آرسطو) أو مقولات (كانت) [١].

٣ – مفاهيم الزمان والمكان والأوليات الرياضية .

٣ – صفات مبادئ العقل

ما هي صفات هذه المبادئ من الوجهة النفسية .

صفاتها العامة . – إن المبادئ العقلية كلية ضرورية ، وهي كلية من الوجهتين الداخلية والخارجية معاً ؛ أما من الوجهة الداخلية فلأنها موجودة في كل عقل ؛ وأما من الوجهة الخارجية فلأن كل تجربة من التجارب تؤيدها .

وهي ضرورية بمعنى أن العقل لا يستطيع أن يتصور عكسها ، وهذا يميز المبادئ من القوانين الطبيعية . إن العقل يستطيع أن يتصور قوانين

---

(١) المقولات عند آرسطو عشر وهي : (الجوهر) و (الكم) و (الكيف) و (الإضافة) و (المكان) و (الزمان) و (الوضع) و (الملك) و (الفعل) و (الانفعال) ؛ أما عند كانت فهي اثنتا عشرة :

١ – الكمية	٢ – الكيف	٣ – الإضافة	٤ – المادة
الوحدة	الإثبات	الجوهر والعرض	الإمكان – عدم الامكان
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجود – عدم الوجود
الاجمال	التحديد	الاشتراك (التأثير المتبادل بين الفاعل والمنفعل)	الضرورة – الجواز

طبيعية مخالفة للقوانين المعروفة ، فيتصور مثلاً عالماً لا تمدد الحرارة فيه الأجسام ، ولا تتجاذب الأجسام فيه وفقاً لقانون نيوتون ؛ أما المبادئ فلا يستطيع العقل أن يتجرد منها إلا اذا انقلبت ملكاته الى جمل بسيطة من الإحساسات والصور المتتابعة . فالمبادئ إذن مقومة لحقيقة العقل .

صفاتها الخاصة . — إن مبدأ الهوية تحليلي ، أما مبدأ السبب الكافي فهو تركيبي . واذا قايسنا بين هذه المبادئ وبين حقائق التجربة ، وجدنا أنها مختلفة عنها تماماً . إن قولنا : هذه الورقة مستطيلة الشكل قول جزئي دال على حقيقة تجريبية معينة ، وكذلك قولنا : أمطرت السماء ، لأن الأوراق ليست كلها مستطيلة الشكل والسماء لا تمطر في كل وقت . فالحقائق التجريبية مضافة إذن الى زمان معين ومكان معين . وهي غير ضرورية بمعنى أنه لا يستحيل منطقياً فرض الأمور على عكس ما هي عليه .

إن هذه الملاحظات قد حملت بعض الفلاسفة على اعتبار مبادئ العقل مباينة لحقائق التجربة تماماً ، حتى لقد زعموا أن المبادئ غير متولدة من التجربة . ويسمى هؤلاء الفلاسفة بالعقليين لأنهم يعتقدون أن هناك عقلاً فطرياً ، واستعداداً فكرياً ، لا يكتسب من التجربة ، بل يولد الانسان ويولد هذا الاستعداد الفكري معه . أما التجريبيون فيعتقدون أن المبادئ العقلية مشتقة من التجربة ويقولون لا يوجد في العقل شيء لم يوجد قبل في التجربة الحسية : « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu » ولنبحث في كل من هذين المذهبين على حدة .

٤ . — المذهب العقلي

ان القول بفطرية المبادئ قديم جداً ، فقد كان السفسطائيون يقولون : ان للشخص أثراً عظيماً في المعرفة ، ويستخرجون من ذلك مذهباً ريبياً ملخصاً في قول بروتاغوراس : « الإنسان مقياس الأشياء » . وكان سقراط أيضاً يقول : ان الحقيقة فطرية في الإنسان وان الذي يريد أن يطلع عليها

يكفيه أن يرجع الى ذاته ويتأمل ما فيها من المبادئ ، فلا حاجة اذن الى التعليم . لقد كانت وظيفة سقراط كوظيفة والدته القابلة ، أي انه كان يولد العقول كما كانت والدته تولد النساء . وهو يولد العقول (Naïeutique) بالأسئلة التي كان يوجهها الى مخاطبيه ، فيسوقهم بها الى الكشف عن الحقيقة بأنفسهم أو الى الاعتراف بأخطائهم .

وقد سار أفلاطون على غرار أستاذه سقراط ففرق بين العالم المحسوس والعالم المعقول . قال ان العالم المحسوس هو عالم الظواهر المتغيرة والوقائع المتبدلة . أما عالم المعقولات فهو عالم الجواهر الحقيقية ، عالم المثل الثابتة الخالدة ، التي هي مبدأ كل موجود ومعقول معاً . ولما كان لا علم الا بالكليات ، كانت المعرفة العلمية الصحيحة هي العلم بالمثل لا بالمحسوسات . والنفس كما يقول أفلاطون في كتاب (الفدر) ، تحمل هذه المعرفة في ذاتها لأنها كانت ، قبل اتصالها بالعالم المحسوس ، في عالم المثال تسير مع الآلهة وراء مركبة جوبتر . وكانت عالمة بكل شيء . فلما هبطت الى الجسد فقدت علمها القديم ، ولكنها تتذكر من حين الى آخر بعض ما كانت عليه . فالعلم اذن هو تذكر النفس لما كانت عالمة به من الحقائق الخالدة . وقد شرح أفلاطون هذه الأسطورة في كتاب (المينون) أيضاً فتخيل عبداً جاهلاً بالهندسة يكشف بنفسه ، تحت تأثير سقراط ، كيف يمكن انشاء مربع مساو لضعف مربع معلوم . ان نجاح هذا العبد في طريقته هذه دليل على أن العلم كامن في النفس ، وان النفس لا تكتسبه من العالم المحسوس ، بل تستخرجه من ذاتها .

أما أرسطو فقد جعل نصيب التجربة في اكتساب المعرفة أعظم مما هو عليه عند أفلاطون وسقراط . فالمعقولات عنده ليس لها وجود مفارق ، بل المعقول كما قال بعضهم داخل في المحسوس . ولكن يوجد فوق العقل المنفعل ، الذي يقبل الصور ، عقل فاعل يجرد المعقول من المحسوس ويجعلنا نكشف

بالحدس المبادئ الأولية التي لا يمكن البرهان عليها . إن هذا العقل الفاعل هو – عند ارسطو – عقل غير شخصي ، عقل عام صادر عن العقل الإلهي .

قال ارسطو : الإحساس ليس علماً ، لأنه لا يدرك إلا الفرد ، ولأن العلم انما يشتمل على العام[1] ، ولكن الإحساس هو نقطة الابتداء الضرورية للعلم . ومن كان فاقد الإحساس لا يمكنه أن يتعلم شيئاً ، والنفس لا تفكر أبداً بدون صور ، ومع ذلك فان وجدت الصور المعقولة داخل الصور المحسوسة ، فان وجودها فيها إنما هو وجود ضمني ، أو وجود بالقوة ، فلا تنقل هذه الممكنات من القوة الى الفعل ، ولا ندرك الماهية العقلية بالحدس إلا تحت تأثير العقل الفاعل . وبعبارة ثانية : إن العقل المنفعل يجيء لنا مادة المعرفة ، أما العقل الفاعل فيصوغ لنا صورتها[2] . أضف الى ذلك أيضاً أنه لا يمكن أن تكون المعرفة كلها كلامية ، لأننا لا نستطيع البرهان على كل شيء . فكل برهان يستند إذن الى أوليات لا يمكن البرهان عليها ، ولا تحتاج الى برهان[3] ، كمبدإ عدم التناقض ، ومبدإ السبب الكافي ، والبديهيات الرياضية ، وفكرة العدد ، وفكرة الامتداد . إن للملكة التي ندرك بها هذه المبادئ هي العقل الفاعل ، وهي وحدها تصل إلينا من خارج ، وهي وحدها إلهية ...

وقد أخذ فلاسفة القرون الوسطى بهذه الآراء التي جاء بها الأقدمون ووفقوا بينها وبين مبادئ اللاهوت ، كما قاله (القديس أوغستينوس) في المثل الأفلاطونية : « إن المثل هي الصور الأولية والأسباب الثابتة التي

(1) Aristote, Analyt. part. 87 b, 39
(2) Ibid, 5, 430 a
(3) Ibid, part. 72 a et 100 b.

لا تتغير ، وهي لم تتكون أبداً لأنها أبدية أزلية باقية في العقل الإلهي المحيط بها .

وقد جعل ابن سينا اكتساب المعرفة راجعاً الى العقل والإحساس من جهة ، والى فيض المعقولات عن العقل الفعال من جهة أخرى . إن الماهيات المجردة من الاشياء لا تصبح مجردات عقلية إلا اذا اتصلت النفس بالعقل الفعال عن طريق الحدس والفكرة ، لان القوة النظرية لا تخرج من القوة الى الفعل إلا بتأثير قوة موجودة بالفعل ، وهذه القوة هي العقل الفعال .

والقديس (طوماس دا كينو) أيضاً لم يخرج عن المبادئ الرئيسية التي وضعها آرسطو ، فقد قلد آرسطو في التفريق بين العقل الممكن (الذي بالقوة) والعقل الفاعل (Intellectus agens) ، فالعقل الفاعل يدرك بالحدس المبادئ الاولى (جامع اللاهوت)[1] ، وهو نور طبيعي يفيض عن الإله مباشرة كالإيمان والنعمة ، فينطبع على جوهر النفس بالفعل الإلهي ، وقد اقتبس (طوماس دا كينو) من أفلاطون أيضاً رأيه في المثل فقال : إن المثل تفيض لا محالة عن الإله ، وإنها من حيث هي العلل المثالية لجميع الاشياء قائمة في العقل الإلهي .

فأنت تجد من هذه الامثلة أن فلاسفة القرون الوسطى لم يخالفوا آراء الاولين في منشإ المبادئ ، بل زعموا أنها مطبوعة على جوهر النفس بطابع إلهي .

وإذا دققنا في آراء ديكارت وجدناها أيضاً قريبة من هذه الآراء السابقة ، لان العقل عنده قادر بذاته على إدراك ماهيات الاشياء ، وهو يسمي هذه الماهيات بالجواهر الصحيحة الثابتة .

ويتضح لنا من مطالعة كتاب التأملات (Méditations) أن تصور هذه

---

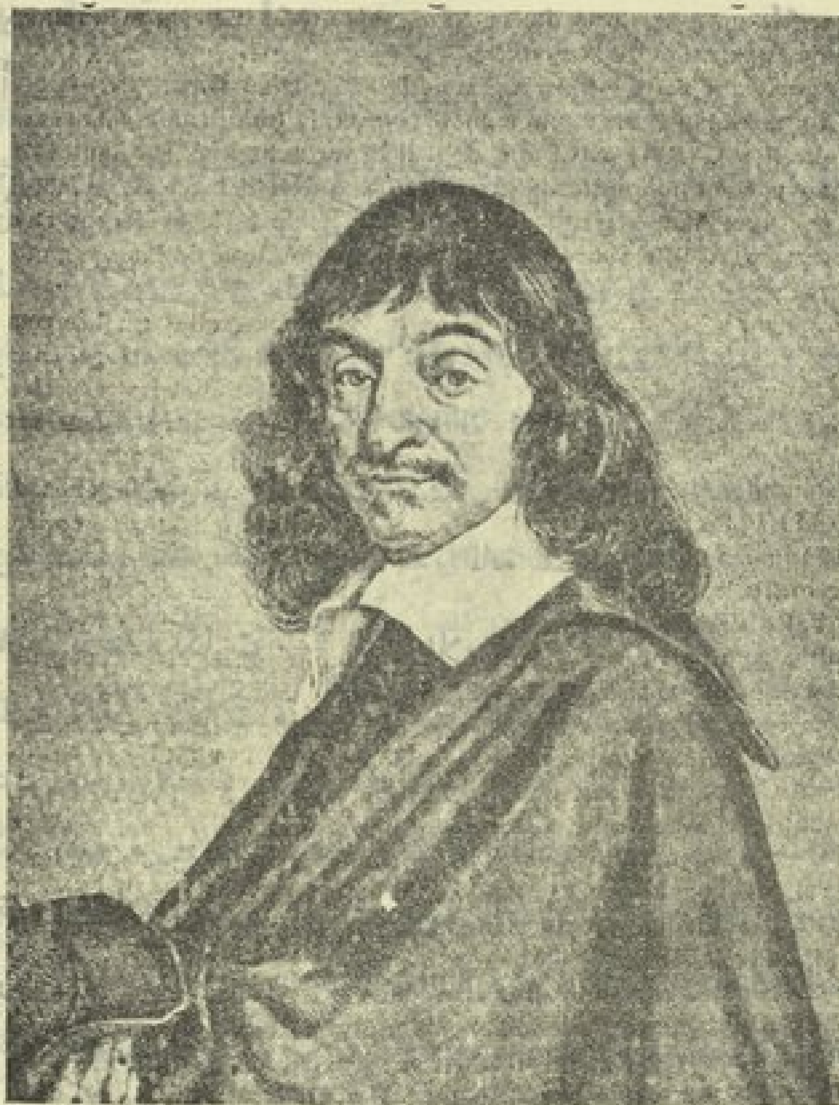
(1) Somme théologique, II a, II ac, q. 47 a-b

الجواهر الصحيحة الثابتة فطري في الإنسان ، فقد فرق ديكارت في هذا الكتاب بين المعاني الفطرية (Idées innées) والمعاني الوهمية (Idées factices) المتولدة من الخيال والمعاني الخارجية (Idées adventices) المتولدة من الاحساس . وبين لنا أكثر المحققين أن للمعاني الفطرية عنده شأناً عظيماً حتى أنها لتغني عن المعاني الخارجية وتنوب عنها . فالفكر يطبق المعاني الفطرية على التجربة ويستخرج منها المعاني الخارجية لمناسبتها للظروف والفرص . ولا تأثير للاشياء المحسوسة في تكون الفكر . إن تأثيراً كهذا غير معقول في مذهب ديكارت لان هذا المذهب يميل من أساسه الى الاستغناء عن التجربة ، فما قاله : إن الاشياء لا ترسل إلينا ، بواسطة الحواس ، المعاني التي تدل عليها ، بل تهيء لملكاتنا الفطرية فرصة مناسبة لتكوين هذه المعاني في وقت دون آخر ، فالنفس تشتمل اذن على مادة الاحساس . أما التجربة فتعلمنا فقط كيف نجزّئ هذه المادة نفسها ونفصلها .

الفطرية عند ديكارت . — إن اصطلاح المعاني الفطرية قد أضل كثيرين من شارحي مذهب ديكارت ، فظنوا أنه يقول بوجود معان واضحة ، معينة قائمة في النفس منذ الولادة ، موجودة فيها قبل اتصالها بالعالم المحسوس . ولكن ديكارت نفسه صرح بخلاف هذا الرأي ، إذ قال : أقول إن هذه المعاني فطرية كما يقولون إن الكرم فطري في بعض الاسر ، أو أن بعض الامراض كالنقرس والحصاة هما فطريان في الاسر الاخرى ، فليس معنى ذلك أن الاطفال مصابون بهذه الامراض ، وهم في الارحام ، بل معنى ذلك أنهم يولدون وفيهم استعداد أو قابلية للوقوع فيها .

اعتراض لوك . — ولكن هذا التحديد لم يقطع مظان الاشتباه ، ولا أوقف اعتراضات المخالفين ، فقال لوك في كتابه (Essai sur l'entendement humain) الذي ألفه للرد على نظرية المعاني الفطرية : إن الاطفال

والمتوحشين والبله لا يدركون المبادئ الاولية ، ولا يفهمون الامور البديهية ، ولو كانت الاوليات فطرية فيهم لفهموها دون عناء . اذن ليس في النفس فكرة فطرية واحدة لانها لو كانت فطرية لما جهلها انسان ، ونحن نجد أن



ديكارت - (١٥٩٦ - ١٦٥٠)

كان ديكارت : قصير القامة ، كبير الرأس ، عريض الجبهة ، عظيم الأنف ، تظهر على وجهه علائم القوة والتأمل والكبرياء .

كثيراً من الافكر الفطرية المزعومة معلومة عند قسم من الناس ومجهولة عند آخر ، فكيف تكون فطرية وفي الناس من يجهلها . ان فكرة الإله مثلاً ليست فطرية ، لان هناك شعوباً لا تدرك هذه الفكرة . ولو كانت عقول الناس واحدة ، لما اختلفت الانظار وتباينت الآراء حول المسائل ، كما هي عليه الآن منذ عصور طويلة . وقصارى القول : ان أحسن دليل على ضعف نظرية المعاني الفطرية استغناء علم النفس الحديث عنها وايضاحه تولد جميع المعاني من التجربة .

رد ليبنز . — ولكن (لوك) لم يفلح تماماً في طريقته هذه ، فانبرى (ليبنز) الرد عليه في كتاب سماه (Nouveaux Essais sur l'entendement humain) ففند المسائل التي ذكرها لوك واحدة واحدة ، وأدخل على علم النفس فكرة جديدة هي فكرة اللاشعور . قال : إننا كثيراً ما ندرك من غير أن نفهم ، أي ندرك ادراكاً غامضاً غير مصحوب بشعور واضح . فالاوليات العقلية التي لا يفهمها الطفل والانسان الابتدائي موجودة في نفوسها بالقوة ، أي بصورة مضمرة ، ولا تمر من القوة الى الفعل ، أي لا تنتقل من حالة الادراك الغامض الى حالة الفهم الصريح الواضح إلا بتأثير التجربة . ان أجهل الناس يعلق الحوادث المتتابعة بعضها ببعض ، ويعلل أفعال الناس بإراداتهم وأغراضهم ، فهو اذن يطبق من غير أن يدري مبدأ السبب الكافي .

قال ليبنز : « لا تظنن أنه يمكنك أن تقرأ قوانين العقل الابدية المطبوعة في النفس بنظرة واحدة ومن غير تحضير كما تقرأ قرار الحاكم الموجود في سجله بدون عناء ولا بحث ، ولكن يكفيك أن تكشف عنها في نفسك بقوة الانتباه ، وأن تهيء الحواس فرصة مناسبة لعملك هذا ... »

لقد استعملت أيضاً لهذه الغاية تشبيهاً خاصاً هو تشبيه النفس بحجر من المرمر ذي عروق لا بحجر من المرمر ذي تركيب واحد ، أو تشبيهها بألواح فارغة أو بما يسميه الفلاسفة صفحة بيضاء (Tabula rasa) لانه لو كانت النفس شبيهة بهذه الالواح الفارغة لكانت نسبة الاوليات اليها

كنسبة صورة (هركول) الى مرمر يقبل هذه الصورة أو غيرها . ولكن لو كان في هذا الحجر عروق تصلح لصورة هركول دون غيرها ، لكان الحجر أكثر استعداداً لها ، ولكانت صورة (هركول) فطرية بالنسبة اليه . ولا يمكن الكشف عن هذه العروق ، أي لا يمكن تنظيف الحجر وشحذه وتجليته وحذف الزوائد التي فيه الا بالتجربة والعمل .

ما ابقاه ليبنز من التجريبية والعقلية . — ينتج من هذا القول أن (ليبنز)



ليبنز — (١٦٤٠ — ١٧١٠)

ولد ليبنز في ليبزيغ عام ١٦٤٦ ، فبدأ بدراسة الحقوق حتى حصل على لقب دوكتور وهو في العشرين من سنه . ثم ذهب الى باريز عام ١٦٧٢ ، وانصرف فيها الى الرياضيات فاخترع حساب التفاضل ، ولم يحصر عمله في الرياضيات والفلسفة فقط ، بل اشتغل أيضاً في الحكمة والكيمياء والتاريخ والطب واللاهوت والإدارة والسياسة .

قد سلك طريقة متوسطة بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي المحض . فقد كان من عادته في أكثر المسائل أن يبحث عن نقطة عالية مشتركة يجمع فيها بين الآراء المتعارضة بدلاً من أن يردها . فالمذهب التجريبي يجعل النفس صفحة بيضاء لا تبالي بهذه الصورة أو تلك ، بل شأنها شأن القابل المحض الذي لا يبدل شيئاً مما يرد اليه . والمذهب العقلي نحا مع أفلاطون منحى بعيداً ، حتى زعم أن الصور موجودة في النفس بالفعل قبل اتصالها بالتجربة . أما ليبنز فقد طبق على المبادئ فكرة (الاضمار) والتضمن (Virtualité) فقال : ان المبادئ الفطرية هي استعدادات نفسية وان جميع معارفنا الجزئية مشتقة من التجربة ومقتبسة من الحواس ، وهكذا فنظرية الصفحة البيضاء بعيدة عن الحقيقة . ويجب تبديل قاعدة التجريبيين القائلة : « لا يوجد في العقل شيء لم يوجد قبل في التجربة » بإضافة قيد واحد عليها وهو قولنا : « الا العقل نفسه » Nisi Ipse Intellectus .

على أننا اذا تعمقنا في دراسة فلسفة ليبنز تبين لنا أن أثر النظرية عنده أعظم مما هو عليه في كتابه (التجارب الجديدة) فقد كان هذا الفيلسوف يقول ان الحقائق الخارجية لا تؤثر أبداً في ادراك المدرك . لأن الإدراك انما هو شعور الإنسان بما في ذاته من الفكر . والنفس لا تكتسب شيئاً من العالم الخارجي . قال ليبنز « لو كان في وسعي أن أدرك بوضوح كل ما يحدث لي أو يظهر لي في هذه الساعة لامكنني أن أرى كل ما سيحدث لي ، حتى ولو زال كل ما هو خارجي بالنسبة الي ولم يبق في الوجود الا الله وأنا »[1] فالنفس اذن تستخرج المعاني من ذاتها فتنقحها وتنميها . قال ليبنز « يظهر لنا لاول وهلة أن كل مفاهيمنا تأتي من العالم الخارجي بواسطة الحواس ، وترتسم في صفحات النفس الفارغة (Tanquam in tabula rasa) ، ولكننا اذا تعمقنا في التأمل أدركنا أن كل شيء — حتى الادراكات والانفعالات — انما يأتينا من داخلنا بعفوية تامة[2] وما نظنه خارجياً أو آتياً

(1) Philosophische Schiriften, édit - Gerhardt, t. IV, P, 440
(2) Théodicée, 296

عن طريق الحواس ، إن هو إلا تبدل أحوالنا الداخلية من حالة الغموض والاشتباه الى حالة الشعور الواضح والإدراك البين . ويمكننا أن نقول ان العالم كله ينعكس في كل مناد (Monade) أي في كل جوهر روحي الا أنه لا يعكسه دائماً بإدراكات واضحة بل تكون هذه الادراكات تارة واضحة وأخرى غامضة ، وارتقاء الإنسان انما هو استزادته من هذه الإدراكات .

اتفاق العقل مع الطبيعة . — اننا لا نريد الآن أن نناقش هذه النظرية الفلسفية لاننا لا نعلم ما هو مذهب ليبنز في الوجود ولا ما هي مقاصده ، فلنقتصر اذن على الكلام عن ناحية خاصة لفتت نظر ليبنز نفسه وحاول أن يجد لها حلاً ، وهذه الناحية هي اتفاق العقل مع الطبيعة . اذا كانت الصور العقلية فطرية ، أي موجودة في النفس قبل الولادة ، فكيف تتفق مع العالم الخارجي وهي لم تأخذ هذه الصور عنه ، ولماذا تكون المعقولات مطابقة للمحسوسات وهي لم تتولد منها ، فإما أن نقول ان العالم الخارجي غير موجود وان كل ما فيه من الصور مشتق من العقل ؛ واما ان نقول بعدم وجود المطابقة بين العقل والطبيعة . ان ليبنز يصرح أن ادراكاتنا هي صور ومعارف مطابقة للحقائق الخارجية المحيطة بنا لا أوهام وأحلام خيالية بعيدة عن المحسوس . ولكن هذه المطابقة لا تنشأ عن تأثير متبادل بين النفس والطبيعة ، بل تنشأ عن مطابقة قديمة ، ومعنى ذلك أن تتابع الادراكات في الجوهر العاقل مستقل عن التجربة ومتقدم عليها ، ومطابق في الوقت نفسه لتتابع حوادث الكون وجريانها ، فهناك اذن عالمان عالم العقل وعالم الطبيعة وكل منهما مطابق للآخر في تتابع صوره وجريان حوادثه . ان هذه النظرية هي التي سماها ليبنز نظرية المطابقة السابقة (Harmonie préétablie) أو نظرية الاتساق السابق بين العقل والطبيعة . كأن الإله قد نظم الموجودات ورتبها ترتيباً متسقاً كما ينظم الساعاتي الماهر آلاته المختلفة فيجعلها تدق معاً . تلك هي نظرية الاتساق السابق ، وهي كما ترى نظرية لاهوتية محضة لا تزيل الشبهات ولا تجلو الظلمات عن منشإ المبادئ ، ولعل ليبنز لم يقل بها

الا لضرورة مذهبية نجاءت ظنية لا يقينية ، واذا كنا نحصل على الظن فقط بعد هذه التمحكات ، فيكفينا الظن الذي كان أولاً .

مذهب كانت . — ينتج مما تقدم أن المذهب العقلي لم ينجح في إيضاح مطابقة العقل للطبيعة إيضاحاً علمياً يقينياً ، بل ساقته مقدماته الى إرجاع هذه المطابقة الى أسباب لا يتناولها العلم بالبحث ، فحاول (كانت) التغلب على هذه الشبهة العظيمة باتخاذ رأي جديد في علاقة الفكر بالمعرفة ، وقد



كانت — (١٧٢٤ — ١٨٠٤)

كان (كانت) سيء الصحة ، ضعيف البنية ، منخفض الصدر ، و كان يتبع في حياته نظاماً مطرداً ، فيقيس وزن ثيابه ويحسب كمية طعامه ونوعه ومدة نومه وساعات نزهته ، ولم يغير الطريق التي كان يسلكها في نزهته إلا مرة واحدة ، وهي المرة التي جاءه فيها نبأ الثورة الفرنسية .

علق على هذا الرأي أملاً عظيماً في إصلاح الفلسفة ، حتى لقد شبه عمله هذا بعمل (كوبرنيكس) في الفلك : كان الناس يعتقدون قبل كوبرنيكس أن الشمس تدور حول الأرض ، فعكس كوبرنيكس هذه القضية وأثبت أن الأرض تدور حول الشمس ، وهكذا كان الفلاسفة يعتقدون قبل (كانت) أن الفكر يدور حول الأشياء الحسية لاقتناص المعرفة ؛ أما (كانت) فقد أراد أن يجعل الأشياء الحسية نفسها تدور حول الفكر ·

ولنشرح الآن رأي كانت باختصار :

١ – **مادة المعرفة وصورتها** · – المعرفة مؤلفة من عنصرين : المادة والصورة ؛ فالمادة تكتسب من العالم الخارجي ، والصورة من العقل · والمادة هي الإحساسات والحوادث · أما الصورة فهي الصفات التي تتصف بها هذه الحوادث حينما تصبح مدركة معلومة ·

٢ – **صورة المعرفة** : الزمان والمكان · – لا نشعر بالحوادث إلا وتسبغ عليها حساسيتنا صورتي الزمان والمكان · إن هاتين الصورتين هما اللتان تجعلان تصور الحوادث ممكناً · ونحن بواسطة الزمان والمكان نرتب الحوادث ونؤلف منها سلاسل منظمة ، ونستطيع بذلك تمييزها ومقايستها بعضها ببعض ولولا تصور الزمان والمكان لما استطعنا أن نرتب الحوادث ولا أن ندرك علائقها ، ولأمسينا كالمصور الذي لا يمكنه أن يصور لعدم وجود لوحة ينشر عليها ألوانه · إن الزمان والمكان هما صورتان ضروريتان وكليتان مختلفتان عن الاشياء الحسية ، فهما شرطان من شرائط التجربة ، لا كما زعم التجربيون نتيجة من نتائجها ، أضف الى ذلك أن جميع أجزاء الزمان والمكان متجانسة ، ويمكننا أن نحددها ونعينها بصورة متقدمة على التجربة فإذا صح أمر بالنسبة الى أحد هذه الأجزاء صح بالنسبة الى الأجزاء الأخرى بالضرورة ، إذن الرياضيات ممكنة ، وقد بينا في بحث إدراك المكان ما هي قيمة هذا الدليل عند (كانت) وما هي أغراضه منه ·

٣ — **مقولات العقل** . — إن انتظام الحوادث داخل صورتي الزمان والمكان لا يكفي لتكون الفكر ، لان الحوادث إنما هي عناصر الفكر فقط . فينبغي إذن ربط هذه الحوادث بعضها ببعض ، وتأليف الأحكام من هذه الروابط . ولا يتم تأليف هذه الاحكام إلا بنواميس العقل ، فالعقل يفرض قوانينه على الحوادث كما تسبغ الحساسية صورها على الاشياء ، إلا أن عمل الحساسية مقصور على ضبط الحوادث داخل إطاري الزمان والمكان ، أما العقل فيبدع علائقها ويؤلف الأحكام المنطبقة عليها ، ويصبح على هذه الصورة كما قال (كانت) واضع شريعة الطبيعة بدلاً من أن يكون صورة من صورها المنعكسة أو صدى من أصدائها ، إن العقل يبدع مقولة الجوهر ويحكم ببقائه في الزمان ويبدع مقولة العلة ويحكم بأن لكل حادث محدثاً ، وإن لكل كائن غاية ، وهذا الإبداع يدل على أن قوانين العقل هي أعلى من التجربة ومتقدمة عليها ، فلم يكتسبها العقل من مسلمات الحس ، بل استخرجها من داخله وجعل الحوادث خاضعة لها .

إذن لا وجود للكون إلا من حيث هو مدرك ، ولا ضرورة لنواميس الطبيعة إلا من حيث اتصالها بقوانين الفكر ، كما أن مخالفة قوانين الفكر تؤدي الى زوال الفكر والكون معاً . ينتج من هذه المقدمات أن العلوم الحكمية ممكنة لأن العقل كما قلنا هو الذي ينظم علائق الحوادث ويؤلف الأحكام المنطبقة عليها .

٤ — **الحوادث والشيء بذاته** . — إن قوانين العقل لا تنطبق على جواهر الأشياء بذاتها (Noumènes) ولا تحيط بالمطلق ، بل تنطبق فقط على مسلمات التجربة أي على الحوادث التي تتكون منها وحدها موضوعات العلوم . فهي لا تطلعنا إذن على حقيقة النفس والمادة والإله ، لأن هذه الجواهر الحقيقية ليست من الأمور الحدسية ، فعلم ما بعد الطبيعة ليس اذن ممكناً .

مناقشة . — من محاسن نظرية (كانت) هذه أنها تظهر لنا أثر الفكر في تكون المعرفة ، وتبين لنا عجز التجربة عن إيضاح تكون العلم .

ولكنها بالرغم من ذلك ليست أقل من غيرها صعوبة .

١ – ليس الزمان والمكان متقدمين على التجربة . – إن أول هذه الصعوبات ينشأ عن اعتبار الزمان والمكان صورتين من صور الحساسية المتقدمة على التجربة ، فقد بينا في بحث إدراك العالم الخارجي : أن كل إحساس ذو امتداد وأن مفهوم المكان المعقول إنما هو تعميم بسيط لصور الامتداد المحسوس . فالمكان المجرد قد تولد اذن من الامتداد الحسي المشخص ، والزمان العلمي هو تعميم بسيط أيضاً لصور الزمان النفسي الذي نشعر به في داخلنا . ان لكل حالة نفسية دواماً ، وهذا الدوام النفسي هو الزمان الحقيقي . فكما أن المكان المجرد قد تولد من الامتداد الحسي كذلك الزمان العلمي قد تولد من الزمان النفسي .

٢ – إن فلسفة (كانت) لا توضح لنا منشأ مبادئ العقل ، بل تكتفي بالتصديق بوجودها . وفي الحق إن (كانت) لم يذكر لنا كيف نشأت هذه المقولات ولا من أين أتت . فهل هي مثل عقلية مخلدة ، أم هي إشراق إلهي . إنك لا تجد لهذه المسألة في فلسفة (كانت) جواباً يشفي غليلك أو يزيل شكك .

٣ – إن مذهب (كانت) يضمن لنا مطابقة قوانين العقل لنواميس الأشياء . لأن كتاب (كانت) في نقد العقل المحض (Critique de la raison pure) يحوم في جميع مسائله حول هذه الفكرة : ان العقل هو الذي يصوغ التجربة ، وان ما يصل اليه من العالم الخارجي هو غبار من الحس ، فالعقل يصوغ هذه المادة العديمة الشكل ويضعها في قوالب معينة ويكيفها بحسب مطالبه الخاصة . فإذا ألقينا على أصحاب هذا المذهب السؤال الذي ألقيناه على (ليبنز) و (ديكارت) وقلنا كيف توضحون لنا اتفاق الفكر مع الأشياء ؟ قالوا ان لهذا السؤال في فلسفة (كانت) وجهين : الأول يتعلق بالحوادث ، والثاني بالشيء ذاته . فإذا قصدنا الوجه الأول كان الجواب عن هذا السؤال سهلاً ، لأن العقل عند كانت هو الذي يصوغ الحوادث ويرتبها بحسب قوالبه الخاصة . ان خطأ جميع التجريبيين والعقليين

المتقدمين على (كانت) هو في اهمالهم فعالية العقل . انهم يشبهون العقل تارة بلوح من الشمع واخرى بحجر من المرمر ، ويجردونه من كل فعالية ، وهذه التشبيهات كافية للدلالة على بطلان مذهبهم ، لان العقل يصوغ مسلمات التجربة ويكيفها بحسب مطالبه . واذا كان العقل هو الصائغ ، فلا عجب اذا اتفقت صور الصياغة مع قوالب الصانع . واذا قصدنا الوجه الثاني قلنا ان اتفاق العقل مع الشيء بذاته أمر مسلم به في فلسفة (كانت) من غير برهان . نعم ان (كانت) يقول : ان وجود المعرفة دليل على المطابقة بين العقل والشيء بذاته ، وانه لولا هذه المطابقة لبقيت قوالب العقل فارغة ولما تكون العلم . ولكن هذا القول ليس برهاناً كافياً ، بل هو تسليم بالأمر الواقع كما هو من غير دليل . اننا لا نزال نسأل ما هي هذه المطابقة بين العقل والشيء بذاته . ان العقل لا يصوغ الشيء بذاته كما يصوغ الحوادث ، فلماذا يخضع هذا الشيء اذن لقوالب العقل ، فإذا كان خضوعه لها عرضياً ، أمكن اذ ذاك انفصاله عنها ومخالفته لها . لقد أدرك خلفاء (كانت) خطورة هذه الشبهة ، فقالوا : اذا كان الشيء بذاته جوهراً حقيقياً مستقلا عن العقل ، فمن الصعب ايضاح خضوعه لقوالب العقل وصوره . اننا لا ندري بأية معجزة ولا لأي سبب يتفق هذا الجوهر المفارق مع مقولات العقل وصوره ، لذلك اضطر خلفاء (كانت) وهم (فيخت وشيلينغ وهيجل) الى حذف الشيء بذاته حلاً لهذه الشبهة ، فقالوا ان العقل يستخرج من داخله كل شيء ، فهو يبدع مادة المعرفة ويبدع صورتها ، كما يبدع الإله مادة العالم ويهبها الصورة الموافقة لها .

هكذا يسوقنا مذهب (كانت) الى المذهب الخيالي المطلق ، ولا غرو فإن أصحاب المذهب العقلي قد وضعوا العقل خارج الطبيعة وجعلوه فوقها ، وقالوا بوجود بعض الاستعدادات فيه قبل اتصاله بالتجربة . فإذا جعلنا العقل خارج الطبيعة تعذر علينا ايضاح اتصاله بها واتفاقه معها ، واذا وضعنا العقل داخل الطبيعة ، اضطررنا الى القول باكتسابه المعرفة منها . فإما أن نوضح اتفاق العقل والطبيعة بتأثير قوة هي فوقهما ، واما أن نتقصى تأثير الطبيعة في العقل

شيئاً فشيئاً كما فعل العقليون ، من ديكارت الى ليبنز ، حتى يصبح هذا التأثير معدوماً كما هو عليه عند تلاميذ كانت . ان انقلاب المذهب العقلي الى المذهب الخيالي ، هو اذن ضرورة منطقية لا محيد عنها .

٥٠ – الصفات العامة للمذهب العقلي

صعوباته

يمكن تلخيص صفات المذهب العقلي كما يلي :

فطرية المبادئ وتقدمها على التجربة . – يقول العقليون : ان في النفس عناصر فطرية متقدمة على التجربة (a priori) ، فالمبادئ والمقولات عندهم أوليات ، حتى أن بعضهم – كسقراط وأفلاطون وليبنز – يزعم أن للمعرفة نفسها فطرية ، وأنها تنشأ عن نمو الاستعدادات الكامنة في النفس ، واذا اعترف بعضهم الآخر بضرورة التجربة ، كما فعل آرسطو و كانت ، فإنه يقرر في الوقت نفسه أن التجربة لا تصبح ممكنة الا اذا استندت الى صور فكرية ومقولات عقلية متقدمة عليها ، ولكن المذهب العقلي يقتصر على مشاهدة هذه المقولات من غير أن يوضح لنا كيفية تولدها ، وقد يحاول في بعض الاحيان أن يستخرجها بعضها من بعض أو أن ينشئها انشاء ويرتبها ترتيباً ، ولكن هذا الاستنتاج العقلي بعيد كل البعد من الايضاح الحقيقي ، لانه يقتصر على بيان علائق المقولات من غير أن يوضح لنا تكونها .

ان هذه الصفة الفطرية تخلق لنا صعوبة أولى ، وذلك أن الدراسة النفسية لا يجوز أن تكون مقصورة على وصف عمليات العقل وبيان علائقها بعضها ببعض كما في المنطق ، بل يجب أن تؤدي هذه الدراسة الى ايضاح تكون العقل وبيان أسباب حدوثه . فالقول بفطرية المبادئ يقتضي أن تكون هذه المبادئ تامة كاملة منذ ظهورها ، وهو قول يرمي بالايضاح الوضعي ظهرياً لانه يجرد العقل من التجربة ويجعله قائماً بذاته ، ولم يتخلص أصحاب المذهب

العقلي كما رأيت من هذه الصعوبة الا بالاستناد الى ما بعد الطبيعة ، فجعلوا الانسان موجوداً إلهياً مبايناً لغيره من الموجودات ، وقالوا : انه يشارك بالعقل الوجود المطلق . وقد أثارت هذه الآراء كثيراً من الشبه كقولهم : ان العقل ثابت لا يتغير ، لأنه اشراق المثل الخالدة على الانسان ، أو نفحة من نفحات العقل الإلهي ، والقول بعدم تغير العقل مخالف للواقع ، لان الإنسان قد انتقل من حالة البداوة الى حالة الحضارة ، وتبدلت مفاهيمه العقلية بحسب درجة ارتقائه ، إلا أن الفطريين قد أهملوا هذه الناحية تماماً .

المبادئ كلية وضرورية . — والعقل في نظرية الفطريين مطلق ، ومعنى ذلك أن مبادئه كلية وضرورية ، فالعقل واحد عند جميع الناس ، أو هو كما قال ديكارت : أحسن الاشياء انقساماً بينهم ، والحقائق الاولية حقائق خالدة لا تتغير ولا تتبدل . ان جميع الفلاسفة الفطريين متفقون في هذا الرأي ، ولا فرق في ذلك بين فطرية (كانت) النسبية وفطرية أسلافه العقليين لان صور الحساسية ومقولات العقل عندهم هي الشرائط الضرورية لكل تجربة ممكنة ، وهي التي تحدد لنا نطاق كل معرفة وتصوغها في قوالبها التي لا تتغير ، ولولا ذلك لما توصلنا الى اليقين في المعرفة العلمية .

لقد ضل الفطريون في ظنهم أن المبادئ كلية وضرورية ويمكن ارجاع ضلالهم هذا الى وهمين :

١ — الوهم الاول : ينشأ عن ظنهم أن الفكر المنطقي ، كما يعرفونه ، هو أساس كل تفكير بشري ، مع أنه يوجد في الواقع أنواع من التفكير غير خاضعة لمبدإ الهوية ، ولو كان هذا المبدأ ذاتياً للفكر البشري لما وجد هناك عقول محرومة منه .

قال (بيرجانه) : « كانوا يقولون في الماضي إن مبدأ الهوية مبدأ مطلق لا يستطيع الفكر أن يتجرد منه ، ولشدما أخطأوا في ذلك ، لأن المتناقضات التي نصادفها في أحاديث الناس وأحلامهم وأوهامهم ومعتقداتهم كثيرة جداً . ان أصحاب الرؤى والمرضى لا ينبذون أفكارهم ومعتقداتهم رغم التناقض

الموجود فيها . فبدأ الهوية ليس إذن قانوناً من قوانين الفكر ، بل هو قانون يخضع الإنسان له حينما يريد أن يكون تفكيره معقولا . »

ولكن هذا الفكر المخالف للمنطق ليس موجوداً في الاحلام والاوهام فقط ، بل هو موجود أيضاً في تفكير الانسان الابتدائي . فقد بين (لفي بروهل) أن في الحياة الاجتماعية الاولى تفكيراً ابتدائياً سماه بالتفكير المتقدم على المنطق (Prélogique) وهو تفكير مختلف عن تفكيرنا ، لا يستنكف صاحبه من الوقوع في التناقض ، بل يبتعد بفكره عن مبدإ الهوية ويخضع لقانون آخر يمكننا أن نسميه قانون المشاركة (Participation) . ومعنى المشاركة أن الانسان وسائر الموجودات والحوادث قد تكون بالنسبة الى تصور الجماعات الابتدائية عين ذواتها ومخالفة في الوقت نفسه لذواتها .

قال (لفي بروهل) ان قبائل (الترومه) من البرازيل الشمالية يقولون عن أنفسهم انهم حيوانات مائية ، وأفراد قبيلة (البرورو) المجاورة لها يفتخرون بقولهم انهم ببغاوات حمراء ، وليس معنى قولهم هذا أنهم سيستحيلون بعد موتهم الى ببغاوات ، أو أن الببغاوات الحاضرة قد تكونت من أفراد القبيلة الغابرين ، بل ان كل فرد من أفراد القبيلة يعتقد أنه الآن ببغاء كما قد تعتقد الدودة أنها الآن فراشة ، فكأن ذواتهم هي عين ذوات الببغاوات .

وقد جاءت نتائج مباحث العلماء عن تفكير الطفل متفقة مع نتائج (لفي بروهل) عن تفكير الإنسان الابتدائي . فقد بين (بياجه) أن الطفل لا يشعر بالتناقض وهو في السابعة أو الثامنة من عمره[1] حتى أنك تجد عنده شعوراً بتمازج الموجودات شبيهاً بالشعور الذي أشار اليه (لفي بروهل) عند الانسان الابتدائي

ثم ان تفكير الراشدين ليس دائماً منطقياً ، حتى أن الفلاسفة أنفسهم كثيراً ما يبتعدون بأفكارهم عن المنطق الحقيقي ، فيقولون بالمصادفة وحرية الاختيار وشذوذ بعض الحوادث عن القوانين الطبيعية .

« ان وجود هذه الاعتقادات ، كما يقول (غوبلو) ، دليل على أن المبدأ

---

(1) Piaget, Le jugement et le raisonnement Chez l'enfant.

الأساسي للمحاكمة الاستقرائية ليس من الحقائق البديهية ، وإنه يجب الإعراض عن كل مذهب يقول بملازمة هذا المبدإ لقوة الفكر » .

٢ — والوهم الثاني : هو ظن العقليين أن التفكير المنطقي نفسه إنما يكون على نمط واحد لا يتبدل ولا يتغير ، وأن المقولات ثابتة ، وأن العقل لا يتطور . إن هـذا الوهم موجود عند جميع العقليين ، حتى أن (كانت) نفسه لم يشذ عنهم ولم يضف الى ماذكروه شيئاً جديداً لأنه كان يكتفي في فلسفته بنتائج العلم من غير أن ينظر الى منشإ المعرفة وتطورها .

ولكن تاريخ العلوم يثبت لنا أن العلم لم ينحصر في مقولات ثابتة ، بل تطور وغير مفاهيمه بدون انقطاع ، حتى أن مفاهيم الزمان والمكان والعلة كما بين (برونشويك) (في مراحل الفلسفة الرياضية[1]) والسببية الحكمية[2] قد تطورت تطوراً عميقاً . وتاريخ المنطق نفسه يثبت لنا أيضاً أن المبادئ العقلية لم تظهر بصورة جلية إلا تحت تأثير مبادئ الفلاسفة . فيمكننا إذن أن نقول مع (بياجه) أن فرضية ثبوت المقولات هي ، من الوجهة النفسية أيضاً ، فاسدة ، لأن العقل يتطور كما تتطور المعقولية . وقد كان إيضاح حوادث الطبيعة عند علماء القرون الوسطى مختلفاً تماماً عن إيضاح العصر الحاضر لها : أولئك يوضحون الحوادث بتدخل القوى المفارقة للطبيعة ، وهؤلاء يوضحونها بتحليلها الى شرائطها وربطها بغيرها من الحوادث السابقة .

٣ — ينتج مما تقدم أن أعظم خطأ وقع فيه العقليون هو ظنهم أن صحة المعرفة تابعة لوجود حقائق كلية وضرورية لا تتبدل ولا تتغير

(1) Brunschvicg. Etapes de la philosophie mathématique.
(2) « Causalité physique.

ولكن العلم لم يثبت بعد قوالبه بصورة نهائية ، بل هو يغيرها في كل زمان ، ويعيد النظر في مفاهيمه ومقولاته ليجعلها متفقة مع التجارب الجديدة .

إن الذين يعتقدون أن قيمة العلم تابعة لحقائق خالدة لا تتغير ولا تدثر يخافون من بطلان هذه الحقائق ، ولكن الذين يعتقدون أن العلم حياة وحركة وكون وتكامل دائم لا يجزعون من زوال الحقائق الأبدية ، وسنبين في نظرية المعرفة أن المذهب العقلي هو الذي أتى حجاباً على قيمة العلم ، لأنه جعل العقل مطلقاً ، وقال في الوقت نفسه بثنائية الفكر والطبيعة ، كما أقر بثنائية المعرفة من حيث هي صورة ومادة . فالقول إذن بالحقائق الأبدية الثابتة ليس ضرورياً لصحة العلم ، لأن مفاهيم العلم إنما هي نتيجة نضج الفكر وتطوره وارتقائه واتفاق مقولاته مع التجربة .

فاعلية الفكر . — ومن الصفات الأساسية التي تميز المذهب الفطري من غيره من المذاهب تسليمه بفاعلية الفكر وتأثيرها في تكون المعرفة . وقد أشار (ليبنز) الى هذه الفاعلية عند رده على (لوك) . إلا أن هذا الرد لم يقطع مظان الاشتباه ، لأن الفلاسفة العقليين يصورون لنا فاعلية الفكر تصويراً غير حقيقي فيتوهمون أن المقولات والمبادئ ثابتة لا تتغير ، وأن معنى الفاعلية الذهنية هو احتواء العقل على صور معقولة كاملة متقدمة على التفكير ، واستخراجه هذه المقولات من داخله لالقائها على المحسوسات ؛ مع أن المقولات والمبادئ ليست ثابتة ، والفاعلية الذهنية إنما هي إنشاء هذه الصور المعقولة إنشاء ، وتهذيب المقولات والمبادئ وتنظيمها وفقاً للشرائط التي يقتضيها بناء العلم .

٠٦ — المذهب التجريبي

المذهب التجريبي هو مذهب الذين يزعمون أن المعرفة ومادتها وقوانينها متولدة من التجربة ، وجماع رأيهم في ذلك قولهم : « لا يوجد في العقل شيء لم يوجد قبل في الحس » ٠

ان هذا المذهب قديم جداً ، يرجع القول به في الأزمنة القديمة الى (ديموقريطس) و (بروتاغوراس) و (إبيقورس) ، وفي الأزمنة الحديثة الى (لوك) و (كوندياك) و (هيوم) و (ميل) و (هربرت سبنسر) ٠ ولنبحث الآن في أشكال هذا المذهب المختلفة ٠

٠١ — **التجريبية القديمة** . — لم ينجل موقف التجريبيين في العصور القديمة ، ولم يتميز مذهبهم تماماً عن مذهب العقليين ؛

آ — فالأولون من فلاسفة اليونان لم يميزوا العقل من الحواس ، مثال ذلك أن السفسطائيين كانوا تجريبيين ، ولكنهم كانوا أيضاً أول من أشار الى أثر المدرك في المعرفة ، فهيأوا العقول بآرائهم هذه لقبول تعليم سقراط ، إلا أن الفرق بينهم وبين سقراط عظيم جداً ، لأنهم كانوا حسيين - يقولون بتولد كل معرفة من الإحساس - وينكرون وجود الحقائق الكلية الضرورية ٠ حتى أن (بروتاغوراس) قد استند الى قول (هيرقليت) بتغير الكائنات وتبدلها من حال الى حال ، فاستخرج منه مذهباً ريبياً تاماً ، كقوله « ان الإنسان هو مقياس كل شيء ٠٠٠ والأشياء هي بالنسبة إلي كما تظهر لي ، وبالنسبة اليك كما تظهر لك أيضاً » ٠

ب — ثم انك تجد التجريبية بعد (آرسطو) عند الرواقيين والأبيقوريين فالأبيقوريون قالوا بوجود قسم مدبر (Partie dirigeante) في النفس وهو ما نسميه اليوم عقلاً ٠ ولكن هذا القسم المدبر ليس في الأصل سوى

صفحة بيضاء مستعدة لقبول الارتسامات ، « فالإحساس هو ارتسام الأشياء في النفس ، وهو الذي تتولد منه المفاهيم العامة . غير أن الرواقيين يقررون مع ذلك أن للإرادة في التصديق أثراً عظيماً ، وأن الإحساس لا ينقلب



لوك – (١٦٣٢ – ١٧٠٤)

أراد (لوك) في أول أمره أن يصبح كاهناً ، إلا ان رأيه في حرية الأديان حال دون ذلك ، وكان صديق الوزير (شافتسبري) ، فلما سقط هذا ذهب لوك الى فرنسة ، ثم الى هولندة ، وهناك كتب تجاربه في العقل ورسائله في التسامح الديني ، وكان ميالاً الى حرية الصحافة ، مخلصاً لأصدقائه ، محباً للحقيقة ، مؤمناً بالحرية الفردية والسياسية .

الى معرفة الأ بالإرادة ، وأن العلم انما يكتسب بقوة النفس وجدها وسعيها ، وان هذا الكسب ينقل الإنسان من حالة الحيوانية الى حالة التعقل ، ويصل بينه وبين العقل الكلي — أما الأبيقوريون فإن تجريبيتهم خالصة محضة لأنهم زعموا أن الإحساس هو المنبع الاول لكل معرفة ، وان — التطلعات — وهي عند (أبيقوروس) المعاني العامة التي يتكون منها العلم — انما تتولد من ارتسام الإحساس .

٢ — **التجريبية الحديثة** . — التجريبية الحديثة أكثر صراحة في الرأي من التجريبية القديمة لانها لم تزل ترجع المعرفة الى الإحساس حتى أنكرت كل فاعلية في النفس .

آ — تجريبية لوك . — ان (جوهن لوك) هو أول الفلاسفة التجريبيين في الازمنة الحديثة ، فقد رد ، كما رأيت في كتابه الذي ألفه عن العقل البشري ، على نظرية المعاني الفطرية التي جاء بها (ديكارت) . وزعم أنه لا يوجد شيء فطري في النفس ، فلا المبادئ ولا المعاني التي تتألف منها المبادئ ، ولا قواعد الاخلاق بفطرية ، ودليله على ذلك أن الاطفال والبله والمتوحشين لا يعرفونها . ان النفس هي صفحة بيضاء ، لا بل هي لوح من الشمع فارغ من كل ارتسام . ان جميع عناصر المعرفة تأتي من الاحساس (Sensation) الذي نطلع به على صفات الاجسام ، ومن التأمل (Reflexion) الذي نطلع به على أحوال النفس المختلفة ، والنفس تمزج هذه العناصر البسيطة المتولدة من الإحساس والتأمل ، وتؤلف منها المعاني المركبة كمعاني الجوهر ، والزمان ، والمكان ، والعدد ، واللانهاية ، ومبدأي السببية والهوية . فلولا مشاهدتنا بالفعل حدوث نفس التغيرات في نفس الظروف لما قلنا بالسببية ، ولولا تجاربنا لما تولد في نفوسنا شيء من المعاني . — من الصعب في هذا

المذهب التجريبي أن يوفق بين التأمل الدال على فاعلية النفس ، وبين نظرية الصفحة البيضاء ، لذلك خالف (هيوم) و (ميل) آراء (لوك) في ذلك كما سترى وجردوا النفس من كل فاعلية خاصة .

ب — مذهب كوندياك الحسي . — أما كوندياك فقد زعم أن الإحساس هو المنبع الذي تنبجس منه جميع ملكات النفس ، وتسمى نظريته هذه بالنظرية الحسية . فالعقل نفسه ناشئ عن الإحساس ، والمعاني الفطرية لا وجود لها في النفس . والسبب في اعتقادنا أنها فطرية هو وجودها عند كل انسان ، ونسياننا كيف تكونت في أذهاننا ، فنظن أنها موجودة فينا قبل التجربة ، ونعتقد أننا نحملها معنا قبل مجيئنا الى هذا العالم ، ونسمي هذه المبادئ الفطرية عقلاً أو نوراً طبيعياً ، مع أنها لم تأت الا من الإحساس .

ج — مذهب هيوم واستوارت ميل . — ان مذهب كوندياك قد أرجع المعاني كلها الى الإحساسات والى روابط الإشارات التي تجمع هذه الإحساسات بعضها الى بعض . أما هيوم واستوارت ميل فقد تصوروا رابطاً آخر لهذه الإحساسات ؛ الا وهو رابط التداعي الذي يولد في فكرنا نزعة تنقله الى السبب عند رؤية المسبب ، وذلك لاقترانهما بالتجربة . فمبدأ السببية هو اذن كما زعم هيوم عادة (Habitude) من عادات الفكر الشخصية .

قال : ان معنى العلة لا يشتمل على أي معنى من معاني القوة أو القدرة أو الارتباط الضروري . أنت لا ترى عند تصادم طابات (البلياردو) مثلاً أية قوة تنتقل من الواحدة الى الأخرى . وليس انتقال الحركة من الطابة الاولى الى الثانية ضرورياً بالنسبة الى التجربة الاولى (Hume, Recherches sur l'entendement humain, Section VII) الا أن تكرار التجربة يدلنا على أن تصادم الطابتين متبوع دائماً بحركة الطابة الثانية . وهذا الاقتران

الدائم يولد في نفوسنا حركة شعورية خاصة (Feeling) يسميها هيوم تارة عادة (Habit ou Custom) وتارة اعتقاداً (Belief) وهي عبارة عن نزعة الفكر الى توقع حدوث اللاحق عند وقوع السابق .



هيوم – (١٧١١ – ١٧٧٦)

كان (هيوم) مولعاً بالشهرة الادبية فترك التجارة والحقوق وانصرف الى الفلسفة ، فبحث في الطبيعة البشرية بحثاً عميقاً ، وحاول أن يطبق الطريقة التجريبية على المسائل الأخلاقية .

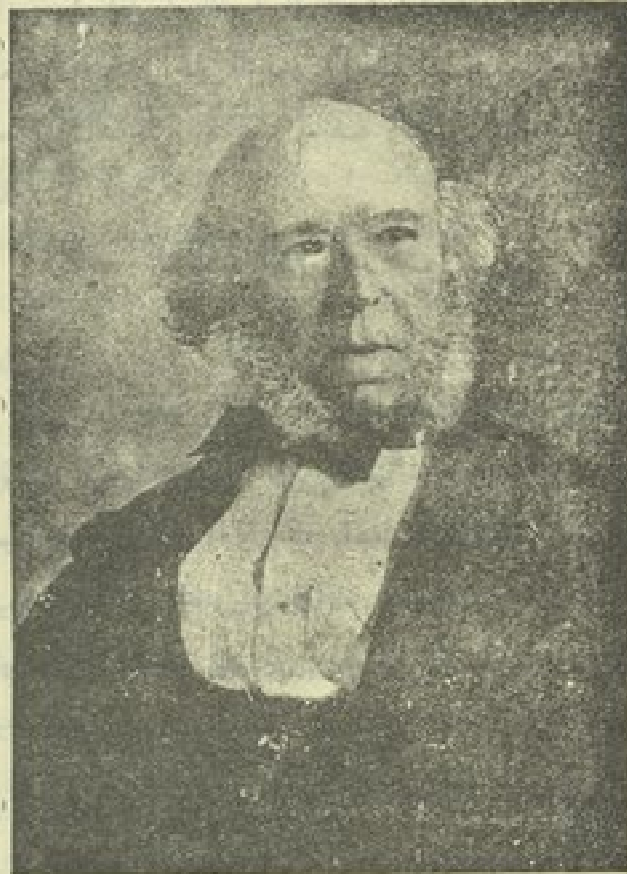
أما (استوارت ميل) فيرى مع (هيوم) أن القول بكلية المبادئ وضرورتها انما هو ناشئ عن وهم شخصي . وهو يعلل حدوث هذا الوهم برابطة تداعي الأفكار . قال : ان قوانين تداعي الافكار تولد في نفوسنا شعوراً بالضرورة ، لان الاقتران الدائم بين حادثتين يولد بينهما ارتباطاً دائماً ، وهذا الارتباط الدائم ينقلب بعد ذلك الى ارتباط ضروري .

ثم ان هذه الضرورة ليست مطلقة بل هي نسبية ، والنسبي يمكن أن يتولد من التجربة . انظر الى مبدإ السببية ، لقد أوضح لنا (ميل) تولد هذا المبدإ من التجربة بالمثال الآتي . قال : لنفرض أن طفلاً قرب اصبعه من النار فاحترقت ، ان هذه التجربة تربط في ذهن الطفل صورة النار بصورة الاحتراق ، واذا تكررت التجربة أصبح الارتباط قوياً دائماً . وما ينطبق على ارتباط النار بالاحتراق ينطبق أيضاً على ارتباط الجرح بالالم والغيم بالمطر ، وكلما تكررت هذه التجارب تولد في الفكر نزعة الى الاعتقاد أن نفس الحوادث السابقة متبوعة دائماً بنفس الحوادث اللاحقة وان الطبيعة خاضعة لنظام مطرد .

كذلك اذا قلنا ان المبادئ كلية فإنما نريد بذلك أن صفتها هذه نسبية أيضاً ، لان الروابط الذاتية التي تؤدي الى تولد المبادئ انما هي عامة ومشتركة بين جميع الناس وقد جربناها جميعاً منذ سني الطفولة فلا غرو اذا توهمنا أنها كلية .

د . — مذهب هربرت سبنسر . — أما هربرت سبنسر فقد بدل مذهب التجريبيين بإيضاحه تولد المعاني على طريقة التطور ، فقد رد أولاً على نظرية الصفحة البيضاء ، ثم انتقد من سبقه من التجريبيين لإهمالهم أمراً أساسياً في تطور الإنسان ، ألا وهو وجود جملة عصبية فيه ، فقال : ان المخ قد خزن عدداً لا نهاية له من التجارب التي صادفها في تطور الحياة . ثم انتقلت

هذه التجارب المدخرة بالوراثة من جيل إلى آخر . ان نفس الطفل ليست إذن صفحة بيضاء ، بل هي مطبوعة بطابع الآثار التي انتقلت اليها من الماضي .



سبنسر — (١٨٢٠ — ١٩٠٣)

كان أبوه معلماً فأحب منذ سني حداثته العلوم الطبيعية والتاريخ والمناقشات العلمية والسياسية والدينية ، ثم أصبح بعد ذلك مهندساً ، وقرأ علم الجيولوجيا ، فشغله مذهب (لامارك) ونشر نظريته في الانتقال من المتجانس الى المتباين قبل ظهور كتاب (داروين) في أصل الانواع بسنة واحدة تقريباً . وبالرغم من فساد صحته وسوء حالته المالية ، فقد استطاع بصبره وثباته وقوة إرادته أن يؤلف كتباً كثيرة في الفلسفة العامة والمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع والسياسة والاقتصاد الاجتماعي .

والمبادئ فطرية في الفرد ، كسبية في النوع . ومعنى ذلك ان النوع قد اكتسب هذه المبادئ على مر العصور ، ثم انتقلت آثارها بالوراثة من جيل الى آخر حتى أصبحت فطرية بالنسبة الى الفرد . فالعقل هو إذن غريزة حقيقية وكما تتكون الغريزة وتتبدل مع التطور ، فكذلك ينمو العقل ويتكامل مع الزمان ، إن العلائق الداخلية للنفس تتآلف وتتفق بالتدرج مع العلائق الخارجية للاشياء .

٧ — الصفات العامة للمذهب التجريبي

(صعوباته)

لنستخرج الآن من هذه اللمحة التاريخية الصفات العامة للمذهب التجريبي ولنذكر في الوقت نفسه الصعوبات التي يلاقيها :

١ — **النفس صفحة بيضاء** : أول هذه الصفات قول التجريبيين ان كل ما في النفس مكتسب ، أي أن النفس في زعمهم صفحة بيضاء ، أو لوح من الشمع لم يطبع عليه شيء ، فلا يوجد فيها شيء فطري ولا شيء متقدم على التجربة . وهذا قول جميع التجريبيين من (لوك) إلى (سبنسر) لأن هذا الاخير قد ذهب الى هذا الرأي في النوع بعد أن أبطله في الفرد . فزعم أن جميع المعاني قد تولدت في العقل مما كسبه النوع في تطوره .

اننا نعترف ان في هذه النظرية دليلا على رغبة التجريبيين في إيضاح تكون المعاني إيضاحاً علمياً . فهم قد أشاروا إلى عناصر المعرفة وبحثوا في كيفية امتزاجها بعضها ببعض ، وحللوها كما يحلل الكيماوي الاجسام المركبة التي يريد معرفة حقيقتها . فجاءت طريقتهم هذه أفضل من طريقة العقليين ، الذين جعلوا العقل معجزة من المعجزات .

ولكن ماهي قيمة طريقة التجريبيين ؟ ان طريقة التجريبيين في توليد المبادئ من التجربة تؤدي إلى القول ان العقل متحقق في الاشياء قبل تكونه في النفس . وإن القوانين العقلية والعلاقات الفكرية إنما هي صور منعكسة عن قوانين الاشياء وعلائقها الواقعية . ولكن قليلا من التحقيق يظهر لنا فساد هذا الرأي .

لأن المبادئ ليست أموراً محسوسة تكسبها النفس بالتوجه اليها والتعرض لها، بل هي حاجة داخلية من حاجات النفس البشرية، ومطلب ذاتي من مطالب الفكر ولوازمه.

لقد بين أحد فلاسفة القرن التاسع عشر [1] ان الطبيعة لا تخضع لمبدأ الهوية: قال لا يمكن أن يتولد مبدأ الهوية من التجربة لأن التجربة لا تحققه ولا تخضع له. والهوية التامة لا وجود لها في الاشياء. بل العالم المحسوس دائم الحركة والتبدل. إن الفكر لا يبدأ لحظة واحدة من الزمان، كما أن الموجودات الحية تولد وتنمو وتموت، حتى لقد أثبت لنا علماء الطبيعة المحدثون ان حركات الاجزاء الفردة لا تنقطع، وان دورانها لا يتوقف. ومبدأ السببية نفسه ليس من معطيات الحس المباشر، بل ان فكرة السببية قد تطورت كثيراً قبل أن تصل إلى حالتها الحاضرة، ولا تزال نجد اليوم عقولا تنكر خضوع العالم لنواميس ونظم ثابتة، حتى ان (استوارت مل) نفسه يعترف في كتاب المنطق[2] بأن التجربة ليست إلا جملة مشوشة من الاحساسات المختلطة.

ب — المبادئ ليست كلية ولا ضرورية: والصفة الثانية التي يتميز بها مذهب التجريبيين قولهم ان المبادئ ليست ضرورية وكلية، لأنهم يقولون كما رأيت ان العقل هو ثمرة التجربة، وانه لهذا السبب نفسه تابع لشرائط متغيرة، وان أحكامه لا تصبح كلية إلا عندما تصبح شرائط التجربة ثابتة، ولا تصبح ضرورية إلا عندما تتكرر الحوادث الخارجية على أنماط متشابهة. فالمبادئ اذن كلية بصورة نسبية لا بصورة مطلقة، كما أن ضرورتها هي ضرورة خارجية ناشئة عن تكرر تأثير الحوادث في نفوسنا.

وقد رد الفلاسفة على رأي التجريبيين بقولهم ان التجريبيين عندما يرجعون الضرورة العقلية إلى الارتباط الاقتراني كما فعل (هيوم) او (استوارت ميل) أو حينما يرجعون هذه الضرورة إلى بقاء تجارب النوع في الفرد كما فعل

[1] Spir, Pensée et réalité, 128.
[2] Stuart Mill,1,415

(سبنسر) يخلطون بين الضرورة الواجبة والضرورة الواقعية «Nécessité de droit et nécessité de fait» فقد ترتبط فكرتان في أذهاننا ارتباطاً محكماً من غير أن يكون بينهما أية علاقة منطقية ، كارتباط ذكرى النقير بالمحل الذي كان فيه . وقد يوجد بالعكس بين فكرتين رابطة منطقية ضرورية كارتباط المبدأ بالنتيجة أو العلة بالمعلول من غير أن يؤدي هذا الارتباط الى حصول اقتران ذهني بينهما .

ولكن هذا الرد لا يضعف رأي التجريبيين تماماً لأنه ربما قيل — وهذا ما فعله سبنسر — ان العادة ، خصوصاً العادة القديمة ، قد تقلب الضرورة الواقعية الى ضرورة منطقية واجبة . فكم رأي حسبناه بديهياً معقولا وهو في الحقيقة وهم من الاوهام التي تعودناها . ان الضرورة المنطقية نفسها قد تصبح ضرورة واقعية عند إدراك العقل لها وشعوره ببداهتها وعدم امكان تصور ضدها .

وقد ردوا أيضاً على التجريبيين بقولهم ان هذا المذهب يهدم قيمة المعرفة وخاصة قيمة العلم لأنه ينكر الحقائق الكلية والضرورية . حتى لقد قيل ان الريبية هي نتيجة من نتائج التجريبية .

ولكننا إذا دققنا في هذا الاعتراض وجدناه أضعف من الاول ، لأن قيمة العلم مستقلة عن وجود المبادئ المطلقة والمقولات الثابتة . ان المذهب التجريبي كالمذهب العقلي لا يعبر إلا عن وجهة خاصة من وجهات المعرفة . قال (جانه وسياي) : « ان المسيطر في فلسفة ديكارت هو العلم الرياضي لأنه المثل الاعلى للعلم . أما عند التجريبيين فان علوم الطبيعة هي المثل الاعلى والطريقة الاستقرائية هي الشرط الضروري لكل علم »(1)

ج — ولكن أحسن انتقاد لمذهب التجريبيين إنما هو في مناقشة اصول هذا المذهب لا في تفنيد نتائجه . نعم ان مباحث علماء النفس عن الطفل والانسان الابتدائي قد

(1) Janet et Séailles, Hist. de la philosophie,144

أبدت ابطال التجريبيين للمبادئ الكلية والضرورية والمقولات المطلقة . ولكن هذا الابطال قد ساق التجريبيين إلى اعتبار العقل حادثة من الحوادث الجائزة والمتغيرة ، المتولدة تحت تأثير الشرائط الخارجية . ولربما كان التجريبيون أقل شعوراً من العقليين بتطور العقل تطوراً حقيقياً . إلا أن الفرق الوحيد بينهم هو ان العقل عند العقليين ضروري بضرورة داخلية مطلقة وذاتية ، بينما هو عند التجريبيين ضروري بضرورة خارجية موقتة . وسنبين فيما بعد ان لتطور العقل اتجاهاً معيناً وقوانين خاصة كما سنبين ان فكرة الضرورة الخارجية مستندة الى خطأ فاحش في فهم حقيقة حياة الفكر .

قابلية الفكر . — وربما كان أحسن فارق بين المذهب التجريبي والمذهب العقلي هو في بيان كيفية تأثير التجربة في الفكر ، لا في اسناد المعرفة الى أحد هذين الامرين دون الآخر . ان رمز الصفحة البيضاء يقتضي أن يكون الفكر قابلا محضاً مقتصراً على تسجيل الانطباعات التي تصل اليه من العالم الخارجي من غير أن يكون له فعل فيها ، كأنه شمع لين تنطبع الاشياء عليه كما هي من غير أن يبدل منها شيئاً فالفكر اذن في التجريبية قابلية محضة حتى لقد قال (برونشويك) في تجريبية (استوارت ميل) انها ترمي الى انكار فاعلية الفكر وأثرها في نضج المعرفة العلمية . ولا فرق بين (ميل) و (سبنسر) في هذا الامر ، لأن سبنسر أيضاً يرجع الفكر الى تجمع التجارب القديمة بعضها فوق بعض من غير أن يكون له فيها أقل فاعلية .

وهذا الرأي لا يتفق مع مسلمات علم النفس ولا مع فلسفة العلوم . ان أبسط الانعكاسات تدل على وجود فاعلية خاصة في العضوية كما ان الاحساس وهو أبسط الحوادث الشعورية ليس ارتساماً بسيطاً للاشياء الخارجية . وقد بينا في دراسة الوظائف النفسية الاساسية كالذاكرة والادراك والاعمال الذهنية العالية ان النفس هي ذات فاعلية دائمة وان المعرفة ليست تمثيلاً ذهنياً بسيطاً للاشياء الحسية ولا هي نسخة مأخوذة عن التجربة مطابقة لها بل هي في الحقيقة انشاء معقول للشيء المحسوس . وهذه الصفة الانشائية التي نصف بها المعرفة ستظهر لنا بصورة جلية في المنطق

عند تحليل طرائق التفكير العلمي . فالتجريبية قد أهملت فاعلية الفكر وقوة انشائه وربما كان هذا الاهمال هو أضعف شيء فيها.

٨ – نتيجة المذهبين العقلي والتجريبي

ينتج مما تقدم أن هناك خطأً مشتركاً بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي ، وقد لخص المسيو (برنشويك) هذا الخطأ بقوله « لقد ظل الفلاسفة زمناً طويلاً متمسكين بالدراسات المنطقية التي تصوروها قبل ظهور العلم ، فتابعوا بذلك سرابا مضاعفاً . فبعضهم تخيل علماً عقلياً مستقلاً عن التجربة وبعضهم تصور ادراكاً موضوعياً غير محتاج الى فاعلية الفكر(١) » ، حتى أن (كانت) نفسه ، رغم إدراكه للعلاقة المتبادلة بين العقل والتجربة ، اضطر تحت تأثير مفاهيمه الساكنة الى التفريق بينهما كما نفرق بين القالب والعجين الذي نسكبه فيه . إلا أن حقائق العلوم مختلفة عن ذلك ، لأن قوالب العقل ممازجة لمسلمات الحس . فالرياضيات كانت ، ولا تزال ، مدينة للتجربة في ارتقائها ، وكذلك العلوم الطبيعية ، فهي ناشئة عن عمل العقل والتجربة معاً ، إن الحادث ممازج للفكرة كما أن الفكرة تابعة في نضجها لمجابهة التجربة . قال (برونشويك) : إن المعرفة البشرية مدينة بصحتها الى الاقتران بين المعقولية والموضوعية ، فاذا فرقت بين المعقولية والموضوعية واقتصرت على عقل لا تجريب فيه أو تجريب محض لا صلة له بالعقل غفلت عن إدراك حقيقة العلم وتطوره .

٩ – نظريات الفلاسفة المعاصرين

إن المذاهب العقلية والتجريبية قد فرقت كما رأيت بين العقل والتجربة . أما المذاهب الحديثة فقد أشارت الى ضرورة اشتراك العقل مع التجربة في نضج المعرفة العلمية ، فيوجد إذن بين العقل والتجربة علاقة وثيقة من حيث تأثيرهما المتبادل . إلا أن بعض الفلاسفة قد أرجع هذا النضج الى

(1) Brunschwicg; L'expérience humaine el la causalité physique

تأثير العوامل الحيوية ، وبعضهم الآخر أرجعه الى العوامل الاجتماعية . ولنبحث الآن في كل من هذه العوامل على حدة .

١٠ – النظريات الحيوية

١٠١ – نظرية العقل الحيوية . – يقول الحيويون : إن الشعور آلة تستخدمها الحياة لمؤالفة البيئة ، ثم يطبقون ذلك على العقل فيقولون : إن الفكر قد انبجس من الشعور المبهم الكامن في الحياة العضوية ، وربما كانت مبادئ العقل نفسها مطلباً من مطالب الفكر المطابقة للحاجات الطبيعية . وقد بينا سابقاً ، عند الكلام عن المفهوم ، أن الحياة تقتضي أن تكون أفعالنا على نمط واحد ، رغم اختلاف الأحوال والوقائع ، وأن مفاهيم المعاني خاضعة لقانون المؤالفة والعادة . فالبحث عن الوحدة وراء الكثرة ، وعن التجانس وراء التباين إنما هو ضرورة حيوية . وقانون الفكر لا يختلف في ذلك عن قانون الحياة ، لأن الفكر لا يبدل أحكامه بحسب كل اختلاف جزئي ، بل يكتفي في الأحوال المتشابهة بأحكام واحدة ، فأحكامه إذن محدودة مع أن الاحوال التي يطلقها عليها غير محدودة . قال (رويسن) في كتابه « التطور النفسي للحكم »[1] : ليس مبدأ الهوية سوى تعبير صوري عن قانون العادة أو التكرار . فالقول إن (آ) هو (آ) يدل على أننا إذا لقينا شيئاً من الأشياء للمرة الثانية من غير أن يكون قد تبدل تبدلاً محسوساً بعيد فكرنا بالنسبة إليه نفس أنماط الانتباه وعين ردود الفعل التي استعملها في المرة الأولى » .

وهكذا يصبح مبدأ الهوية قانون الفكر الأوحد ، لأن جميع المبادئ الأخرى إنما تعبر عن حاجة الفكر الى الهوية والوحدة أو كما قال (لالاند) الى التمثيل (Assimilation) ، فمبدأ السببية هو تطبيق هذه الحاجة على الحوادث الجارية في الزمان ، لأن السببية إنما هي اشتمال الحاضر على المستقبل

(1) Ruyssen, Evolution psychologique du jugement 166-167.

(برغسون — Essai, 164) لا بل هي بقاء العلة في المعلول ، أو تقدم المعلول على نفسه ، واتصال أحدهما بالآخر . فالسببية تنحل إذن الى الهوية وكذلك مبدأ التقيد الطبيعي ، فهو يوفق بين حاجة الفكر الى الهوية والوحدة وبين تغير الكائنات الدائم ، فالأشياء تتغير دائماً ولا تبقى على حالها زمانين ، إلا أن الفكر يكشف عن العلائق الدائمة المستترة وراء هذه الظواهر المتغيرة .

٢ . — النظريات الصناعية . — وقريب من رأي الحيويين أيضاً رأي الفلاسفة الذين زعموا أن الصناعة هي أصل الفكر . فقد بين (ريبو) في كتاب « منطق العواطف » أن المنطق العقلي هو نتيجة تطور بطيء ، وأنه كان في الاصل عملياً خاضعاً للحاجة والرغبة . ومن السهل علينا أن نثبت أن العلم قد تولد من الصناعة ، وأن العمل نفسه مبني على ثقة الانسان بنظام الطبيعة .

إلا أننا نرجئ الكلام في هذه الناحية الى المنطق ونقتصر الآن على القول مع (هنري برغسون) ان الفكر المنطقي ثمرة من ثمرات العقل ، وأن العقل نفسه هو القدرة على صنع الآلات والادوات ، فالفكر المنطقي هو إذن وليد الصناعة ، ومقولاته الاساسية مطابقة لطرائق العمل البشري وكيفية تأثيره في المادة . قال هنري برغسون في كتاب التطور المبدع : (Evolution créatrice - 178) « إن السببية التي يبحث عنها عقلنا ونجدها في كل مكان ، تعبر تماماً عن آلية صناعتنا التي نركب فيها دائماً نفس الشكل بنفس العناصر ، والتي نكرر فيها نفس الحركات للحصول على نفس النتائج » .

٣ . — نظرية البراغماتيزم . — وسنرى في علم ما بعد الطبيعة عند الكلام عن نظريات المعرفة أن فريقاً من الفلاسفة قد بالغ في تعليق الفكر بالعمل حتى جعل الحقيقة تابعة للنجاح . فالامور عندهم بنتائجها ، ومعيار الحقيقة هو النجاح والسهولة ، وقد سمى (جيمس) هذه النظرية بالبراغماتيزم

(Pragmatisme)[1] أي فلسفة العمل ، إلا أن مذهبه فيها مذهب تجريبي محض ، لأنه جعل العقل متولداً من التجربة الحسية وخاضعاً في الوقت نفسه لمعيار التجربة الداخلية .

إن المعقولية هي حالة داخلية شخصية يشعر الإنسان فيها بالراحة والسلام والطمأنينة . وكلما كان السائل الفكري أحسن جرياناً كان موضوع تفكيرنا أكمل معقولية . إن هذا الشعور بالمعقولية ينشأ عن إرجاع المركب الى البسيط ، والكثرة الى الوحدة ؛ ويتولد أيضاً من الاقتصاد في الجهد الفكري عند تحليل المعاني وإيضاحها . إن معقولية مبدأ الهوية نفسه مبنية على منفعة هذا المبدإ ، وأعظم الأمور نفعاً لا ينحصر في الغذاء والتنفس والحركة فقط ؛ بل يرجع الى سلامة التفكير ، وعدم الوقوع في التناقض ، وشعور الانسان بأن ما يفكر فيه الآن متفق مع ما فكر فيه بالأمس . فقد تتبدل منافع الإنسان المادية تزيد وتنقص ؛ إلا أن مصلحته في صحة التفكير لا تتبدل ولا تتغير .

المناقشة . — لا شك أن هناك عوامل حيوية تؤثر في تكون العقل كتأثيرها في سائر الوظائف النفسية ، ولكن من الضروري ايضاح تأثير هذه العوامل ايضاحاً كافياً .

١ . — لنفرق أولاً هذه العوامل عن العوامل التي ذكرها (هربرت سبنسر) في فلسفة التطور . إن مذهب سبنسر ، رغم نزعته الحيوية ، مذهب تجريبي محض ، لأنه يتصور مؤالفة الفكر للاشياء على طريقة القابلية التامة على خلاف المذاهب الجديدة التي تقرر ان المبادىء مطابقة لحاجات الحياة ومطالبها

---

(١) كلمة براغماتيزم — Pragmatisme — مشتقة من اليونانية (براغما — Pragma) ومعناها العمل .

العملية ، فتصور لنا مؤالفة الفكر على طريقة الفاعلية . وقد أشار (روستان) الى ذلك بقوله : ان للبادئ تدل على مؤالفة الكائنات للفكر ، أي على انشاء هذه الكائنات وتعقلها وفقاً لمطالب الفكر وحاجاته ، فكأن الفكر هو الذي يصوغ الأشياء وينشئها داخل قوالبه الخاصة ، وكأن المبادئ هي من هذه الناحية ؛ تجارب او فرضيات او موضوعات ضرورية لهذا الانشاء .

٢ . — على أنه لا بد لنا من ذكر قيد لهذه النظريات كلها . فقد ذكرنا هذا القيد غير مرة عند مناقشة آراء الحيويين إذ قلنا ان بين الفعل والاعتقاد وبين العادة والمفهوم ، وبين التجربة الذهنية البسيطة والمحاكمة فرقاً عظيماً . كأن لكل من هذه الامور المختلفة سطحاً وجدانياً خاصاً . فسطح الفعل والعادة والتجربة هو دون سطح الاعتقاد والمفهوم والمحاكمة . وكذلك سطح الفكر المنطقي هو فوق سطح الفكر العملي المنبثق من الاحتياج والضرورة . إن استعمال الآلة شيء والعلم بنظريتها شيء آخر ، و كثيراً ما ينجح الانسان في العمل من غير ان يكون عالماً بمبادئ أفعاله . ان استعمال مبدأ السببية لا يقتضي تجريده عن العمل المازج له . أما التفكر فيه فيقتضي حالة أرقى من حالات العمل أي حالة تتجلى فيها مبادئ العقل ، ولا تتجلى هذه المبادئ إلا في حالات احتياز الشعور « Prise de Conscience » ورجوع النفس الى ذاتها ، لأن العمل كثيراً ما يعوق عن الفكر ويقف حائلاً دونه .

٣ . — ثم ان هذا الاصل النفعي الوضيع بعيد جداً عن الحالة التي وصل إليها الفكر بتطوره الدائم . فقد ادى التطور الى تجريد الفكر من سيطرة العمل ، حتى أصبح نظرياً محضاً قادراً على التحرر من الغايات العملية والاغراض النفعية . وقد قال (لويس ويبر — Louis Weber) في كتابه (Le rythme du progrès) ان الانسان قد انتقل من دور الصناعة الى دور الفكرة ،

وان الفكر كان في الدور الاول مقيداً بالعمل ـ فاصبح في الدور الثاني مستقلاً عنه • فهبطت قيمة الوظائف العملية في هذا الدور الاخير الى الدرجة الثانية ، واشتمل الفكر المنطقي والعلم على شيء جديد لا وجود له في الدور الصناعي ، ألا وهو حاجة الفكر الى معان واضحة وبينة • قال وببر « ان العقل في هذا الدور ليس خادماً ـ للعمل ، بل ان مطامحه تذهب الى ما وراء الهدف النفعي (227) •

٤ - ومن الصفات الرئيسية التي امتاز بها الفكر المنطقي الموضوعية • وهي كالصفات السابقة (أي كالتأمل والتجريد) مستقلة عن العمل ، ولا يمكن اذن ايضاحها تماماً بالعوامل الحيوية •

١١ • - النظريات الاجتماعية

أما الاجتماعيون فقد ارجعوا العقل الى العوامل الاجتماعية وافترقوا في آرائهم هذه الى فريقين :

١ • - العقلية الابتدائية عند (لفي برول) • - انتقد (لفي برول) عند دراسته عقلية الانسان الابتدائي مذاهب الفلاسفة المتقدمين في منشأ العقـل ، وبين أنهم أخطأوا جميعاً في ظنهم أن العقل البشري ثابت وأنه من الوجهة المنطقية لا يتبدل ولا يتغير ، بل يبقى هو هو في كل زمان ومكان ، ثم انه بعد تفنيد آراء المتقدمين قابس بين الوظائف العقلية العالية والوظائف العقلية الابتدائية فبين لنا ان لكل نوع من أنواع الجماعات عقلية خاصة • فالعقلية المنطقية الخاضعة لمبدأ عدم التناقض انما هي خاصة بالجماعات المتباينة • أما الجماعات البسيطة المتجانسة ـ وهي الجماعات الابتدائية ـ فان لها عقلية يسميها (لفي برول) بالعقلية المتقدمة على المنطق (Mentalité prélogique) أو العقلية الروحية ، وهي ـ كما رأينا ـ عقلية خاضعة لقانون المشاركة (Loi de participation) • فهناك إذن أنواع كثيرة من المنطق

وليست عقلية الانسان الابتدائي المخالفة لعقليتنا مجردة عن كل منطق ، بل هي ذات منطق خاص بها ، مختلف عن منطقنا وبعيد عنه .

٢٠ — منشأ العقل عند (دوركهايم) . — رأينا أن تجرد المعاني وثبوتها يدلان على تأثير الحياة الاجتماعية فيها ، ويرى دوركهايم أن المقولات لا تختلف في ذلك عن المعاني ، فهي اجتماعية : أولاً لأنها كلية مطلقة لا تتغير ؛ وثانياً لأن الأشياء التي تدل عليها هي اجتماعية أيضاً .

إن مفهوم مقولة الجنس والمكان والزمان يتألف من ظواهر المجتمع المختلفة ، فالقبيلة هي الجنس ، والزمان هو تاريخ المواسم والأعياد ، وكذلك مقولة العلة ، فهي تتضمن مفهوم قوة محدثة فاعلة ، على مثال قوة (المانا ـ Mana) التي تصورها الإنسان الابتدائي لإيضاح حدوث الاشياء . ان مبدأ السببية داخل أيضاً ـ ولكن بصورة أخرى ـ في الحفلات التقليدية الأولى التي كان الانسان الابتدائي يقوم بها للتأثير في الطبيعة ، وهي مبنية على الاعتقاد أن الأشياء المتشابهة يحدث بعضها بعضاً . مثال ذلك طريقة الانسان الابتدائي في الاستسقاء ، فقد كان يقلد المطر بإلقاء الماء في الهواء ، ويقلد الغيوم بتطيير الزغب ، ويعتقد أن هذه الأعمال باعثة على نزول الغيث .

نعم ان الفرد كما يقول (دوركهايم) يشعر شعوراً مبهماً بالزمان والمكان والتشابه ويحس بشيء من النظام في تتابع الحوادث الطبيعية ؟ ولكن هذا الشعور المبهم لا يقاس بوضوح مفاهيم الزمان والمكان والجنس والسببية . ان هذه المفاهيم مفاهيم عالية مشتملة على سائر المفاهيم الأخرى ، وهي قوالب دائمة للحياة العقلية ، لا بل هي قواعد أعلى من مجاري تصوراتنا الخاصة ، خارجة عنها ومسيطرة عليها ، محيطة بها ومنظمة لها . فهناك اذن تشابه بين مبادىء المنطق ومبادىء الأخلاق ، بين قوانين العقل وأوامر الإرادة . ان غاية المبادىء والمقولات هي تنظيم التجربة الفردية ، فلا يمكن اذن أن تكون مشتقة من هذه التجربة وحدها ، بل تتولد من كائن أعلى من الفرد ألا وهو الحياة الاجتماعية .

فالحياة الاجتماعية هي التي جردت المبادئ والمقولات من طابعها الحيوي والنفعي ، وجعلت الفرد يشعر بها ويفكر فيها . وعلى ذلك فالمذهب الاجتماعي - كما يرى دور كهايم - يتجنب الشبه التي وقع فيها كل من المذهبين التجربي والعقلي : فالمذهب التجربي أهمل صفات المبادئ وأهمها تقدمها على التجربة الفردية ومفارقتها لها . والمذهب العقلي أرجع المبادئ الى أصل مباين للتجربة ، فحافظ بذلك على صفاتها ، ولكن من غير أن ينجح في ايضاحها ايضاحاً كافياً . أما المذهب الاجتماعي فقد أرجع المبادئ الى التجربة الاجتماعية لا الى التجربة الفردية ، فأمكنه بذلك أن يحافظ على صفاتها ويوضحها ، لأن الحياة الاجتماعية ليست موجوداً خيالياً ، ولا هي كائن فردي زائل ، بل هي كائن متوسط بين الإله والإنسان .

المناقشة .- ان النظرية الاجتماعية تتمم النظرية الحيوية وتوضح أكثر المسائل الغامضة ، ولنذكر الآن بعض ملاحظاتنا على هذه النظرية .

١- يظهر لأول وهلة أن هناك خلافاً عميقاً بين (لفي برول) و (دور كهايم) لأن العقلية الابتدائية والعقلية المنطقية عند (لفي برول) متباينتان تماماً . أما (دور كهايم) فيرى أن العقلية المنطقية مشتقة من العقلية الابتدائية ، وأن العقل هو وليد الحياة الاجتماعية . ولكن الخلاف بين هذين المذهبين ليس في الحقيقة عميقاً ، لأن كلاً منهما يسلم بأن العقلية المنطقية قد نشأت بالتدريج من أصل غير منطقي ، وان هذا الاصل رغم مخالفته للمنطق لا يخلو من نزعات مشابهة لنزعاتنا الفكرية الحاضرة .

وقد ذكر (موس — Mauss) أن قانون المشاركة لا يدل على اختلاط المقولات عند الإنسان الابتدائي ، بل يدل في الأصل على جهد ارادي لتوحيد الفكر مع الاشياء ، وتوحيد الاشياء بعضها مع بعض ، حتى أن (لفي برول) نفسه قد بين أن الفكر المنطقي والفكر غير المنطقي موجودان معاً في عقلية الإنسان الابتدائي . وان كثيراً من العناصر غير المنطقية لا تزال الى الآن موجودةً في العقل البشري ، وأثبت أيضاً أن للجماعات البشرية

المختلفة صفات مشتركة ، وأنه ينبغي لذلك أن يكون فيها للوظائف العقلية العالية أساس واحد .

وقصارى القول ان الجمع بين الرأيين لا يحتاج الى عناء كبير ، بل يكفي لذلك أن يقال : ان الفكر لا ينتقل من عقلية الى أخرى بصورة منقطعة لا صلة فيها للاحوال اللاحقة بالاحوال السابقة ، بل ان انتقاله هذا متصل الحلقات دائم النمو والارتقاء .

٢ ·— لذلك ينبغي لاصحاب المذهب الاجتماعي أن يعنوا عناية خاصة ببيان تكون المقولات وتبدلها المتتابع وتطورها ، لانه لا يكفي أن يقال ان المقولات مرتبطة بالاوضاع الاجتماعية ، بل يجب أن يبين أيضاً كيف تؤثر هذه الاوضاع في تبدل المقولات . ان ايضاح المقولات بالعوامل الاجتماعية لا يصبح تاماً الا اذا أوضحنا كيفية تأثير هذه العوامل فيها ، ولا يتم لنا ذلك الا اذا درسنا جميع المقولات التي خضع لها عقل الانسان في مختلف أدواره .

قال (موس) : « لقد كان ولا يزال في سماء العقل أقمار آفلة مظلمة . ان الصغير والكبير والحي والجامد واليمين واليسار كانت كلها من مقولات العقل ، ولشدما قاسته مقولة الجوهر من التبدل حتى وصلت الى ما هي عليه الآن » . فأنت ترى أن دراسة هذه المقولات القديمة ضرورية لمعرفة حقيقة المقولات الحاضرة ، ومن الضروري أيضاً أن يدرس تأثير الاوضاع الاجتماعية في تبدل هذه المقولات وانتقالها من أشكالها البسيطة الوضيعة الى أشكالها العالية الموجودة في الفلسفة والعلم .

٣ ·— ثم ان الشرائط الاجتماعية العامة تجرد الفرد من ذاته وشخصيته وترفعه الى فضاء الفكر الموضوعي اللاشخصي . ولكن هذا التأثير يختلف بحسب الحياة الاجتماعية المحيطة بالفرد ، فهناك جماعات ابتدائية مبنية على القهر (Contrainte) والمشاكلة (Conformisme) وهناك جماعات راقية مبنية

على التعاون (Coopération) والتباين ؛ فالجماعات الأولى ليست صالحة لايقاظ الشعور والفكر ، بل هي مغلقة مقيدة بتقاليدها الخاصة ونزعاتها . والفرد لا يخرج فيها عن نطاق الحياة الضيقة الى أفق التفكير الواسع . أما الحياة الاجتماعية الراقية فهي أوسع نطاقاً من الأولى ، لانها تحرر الفرد وتجعله قادراً على التفكير المجرد ثم تنقله من حالة القهر الى حالة التعاون الحر المبدع ، وهذا التحرر الفردي أو التفرد (Individualisation) الفكري تابع هو نفسه لكثير من الشرائط الاجتماعية كتقسيم العمل والكثافة الاجتماعية وغيرها ؛ إلا أن الفكر لا يصبح كلياً الا اذا اتسع نطاق الحياة الاجتماعية ونمت العلائق الدولية . قال دور كهايم : « كلما اتسع نطاق الحياة الدولية اتسع الافق الاجتماعي ، وأصبحت الجماعة جزءاً من كل أوسع منها وغير محدود ، حتى أنه ليمكن تغيير حدوده على الإطلاق . وهكذا يصبح من الصعب إبقاء الامور داخل الحدود الضيقة التي كانت محصورة فيها ، ويصبح من الضروري أيضاً تنظيمها وفقاً لمبادئ جديدة خاصة بها ، فيتميز التنظيم المنطقي بذلك عن التنظيم الاجتماعي ، ويختلف لا بل يستقل عنه » (دور كهايم)[1].

ومهما يكن من أمر هذا التطور فإنه لا بدّ من أن تولد التصورات الاجتماعية المشتركة عقلية جديدة ليس في وسع الفرد ، من حيث هو فرد ، أن يرتقي اليها بوسائله الخاصة .



١٢ - نتيجة عامة

المفهوم الحركي للعقل

١ - الملاحظات السابقة توصلنا - خلافاً للنظريات التجريبية والعقلية -

(1) Durkheim, Formes élémentaires de la vie religieuse, p. 635.

الى مفهوم حركي العقل (Conception dynamique) ، فقد ظن التجريبيون والعقليون معاً أن العقل هو جملة من المبادئ والمقولات الثابتة ، ولكن علم النفس الحديث المبني على مشاهدة الحوادث وتحليلها يبطل اليوم هـذا المفهوم الساكن (Statique) وسواء أرجعنا الى أوضح صور الفكر ، أو درسنا تطور أرقى صور المعرفة ، فإن العقل يبدو لنا كأنه قوة تصويرية (Plastique) قادرة على تليين قوالبها وتحطيمها في بعض الاحيان لصنع غيرها . ان مباحث (برونشويك) عن المراحل التي قطعها الفكر العلمي في تطوره تؤيد راي علماء النفس والاجتماع .

٥٢ — ثم ان تبدلات العقل هذه ليست ناتجة عن الاتفاق والمصادفة ، بل هي خاضعة لقانون سماه (لالاند) : قانون التقارب (Loi de Convergence) وهي متجهة الى غاية ومتصلة بحدّ ونهاية ، مطلبها الاسمى تنظيم المعرفـة ، وهدفها الاسمى تنسيق الفكر ، كأن هنالك — كما يقول (بياجه) — قوانين طبيعية لتوازن وظائف النفس تقتضي أن يتجه الشعور الفردي أو الاجتماعي الى غاية معينة ، وكأن عدم اتجاهه الى هذه الغاية باعث على انحلاله واستحالته .

وقصارى القول : انّ تطور المبادئ والمقولات تابع لعوامل اجتماعية وحيوية معاً ، إلاّ أن هذه العوامل — كما يتضح لنـا من مناقشة النظريات السابقة — لا تؤثر في العقل من خارج ، بل تؤثر فيه من داخل ، كأنها مطالب ذاتية له . وهذا يدل على أن الفكر غير منفصل عن الحياة عضوية كانت أو اجتماعية ، فمن الوجهة الحيوية ترجع هـذه المطالب الى نزوع الفكر الى التوحيد (Identification) والتمثيل (Assimilation) ، ومن الوجهة الاجتماعية أيضا ترجع هـذه المطالب إلى نزوع الفرد داخل المجتمع إلى تمثيل أفكار أقرانه . فـكما أن الفكر يمثل الاشياء كذلك العقول يمثل بعضهـا بعضا ، فهي خاضعة اذن لقانون التقارب أو كما قيل لحاجة التفاهم المتبادل .

على أن هذه المطالب ، اجتماعية كانت أو حيوية ، ليست في الحقيقة إلا مطلباً واحداً ، لأن تجمع الأفكار لا يمكن أن يتحقق بصورة نهائية إلا إذا كانت جميع مدركاتنا المكتسبة موحدة ومتفقة بعضها مع بعض اتفاقاً تاماً . وهذا النزوع الى وحدة الأفكار واتفاقها والتحامها موجود في جميع صور الفكر ، سواء أكانت منطقية أم غير منطقية . وقد بينا سابقاً أن الرجل الابتدائي نفسه ينزع الى هذه الوحدة ، فيوحد الفكر مع الأشياء كما يوحد الأشياء بعضها مع بعض .

والقول الفصل في ذلك كله هو التفريق ، كما فعل (لالاند) ، بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن . فمن صفات العقل المكوِّن نزوعه الدائم الى التوحيد ومن صفات العقل المكوَّن تبلوره داخل المبادئ والمقولات الموقتة . وهذا الفرق بين العقل المكوِّن والعقل المكوَّن مطابق من الوجهة النفسية للفرق بين الوظيفة (Fonction) والبنية (Structure) . إن وراء اختلاف البنية وحدة في الوظيفة ، ومهما يكن في عناصر البنية من تباين فإنها تتجه دائماً الى غاية واحدة .

فالعقل هو إذن جهد داخلي دائم لتنظيم عناصر الفكر تبعاً لمطالب الحياة والمجتمع ، وهذه القوة المنظمة ليست في الحقيقة إلا صورة من صور فاعلية التركيب .

وهكذا فالمفهوم الحركي للعقل لا يوقعنا كما رأيت في المذهب التجريبي ، بل يوصلنا الى مذهب عقلي موسع متفق مع مبادئ علم النفس الحديث الذي لا يقتصر على دراسة بنية الأفعال النفسية وتركيبها فقط ؛ بل يعتمد على بيان وظائفها ومنافعها .

٠١ – المصادر

A— Ouvrages généraux

1— *Cuvillier*, Manuel de philosophie tome I. 534-577.
2— *Janet et Séailles*, Histoire de la philosophie 115-172.
3— *Rabier*, Psychologie.
4— *Roustan*, Psychologie.

B— Ouvrages spéciaux

1— *Brunschvicg*, Les étapes de la philosophie mathématique. L'expérience humaine et la Causalité physique.
2— *Louis Rougier*, Le paralogisme du rationalisme.
3— *Parodi*, La philosophie contemporaine en France

C— Sur les théories biologiques

1— *Bergson*, Evolution créatrice.
2— *James*, Philosophie de l'expérience,
Le pragmatisme.
La volonté de croire.
3— *Roustan*, La science comme instrument vital. in Revue Méta. 1914
4— *Ruyssen*, Evolution psychologique du jugement.
5— *Weber*, Le rythme du progrès.

D— Sur les théories sociologiques

1— *Durkheim*, Les formes élémentaires de la vie religieuse.
2— *Essertier*, Les formes inférieures de l'explication
3— *Lévyi-Brühl*, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures.
La mentalité primitive.
L'âme primitive.
4— *Piaget*, Logique génétique et sociologie, in Revue Philosophique 1928

٠٢ – تمارين ومناقشات شفاهية

٠١ – قال (كلود برنار) : « التجربة هي المنبع الوحيد للمعرفة البشرية » ، وقال (هنري بوانكاره) : « التجربة هي المنبع الوحيد للحقيقة ، هي وحدها تستطيع أن تعلمنا شيئاً جديداً » – هل يوجد في هذين القولين ما يدل على أن صاحبيها يدينان بالمذهب التجريبي .

٠٢ – إبحث في فطرية العقل . ٠٣ – العقل والهيئة الاجتماعية .

٠٤ – إبحث في مقولات العقل عند كانت ورينوفيه وهاملن .

٠٣ – الإنشاء الفلسفي

٠١ – كيف يطرح علم النفس مسألة العقل على بساط البحث ؟ ما هو العقل ، ما هي مبادئه المقومة ، وما هو أصلها ومنشؤها . (بكالوريا – كلرمون – ١٩٢٥) .

٠٢ – ما هو العقل (بكالوريا – ليون – ١٩٢٦) .

٠٣ – ما هي بنية الفكر المنطقيــة ، هل يوجد صور فكرية غير منطقية . (بكالوريا – ١٩٢٩) .

٠٤ – هل مبدأ السببية متولد من التجربة (بكالوريا – استراسبورغ – ١٩٢٥) .

٠٥ – ما هي المعاني المختلفة لكلمة عقل ، إبحث عن الأمر المشترك الذي يجمع بينها (البكالوريا السورية ١٩٣٤ – بكالوريا باريز ١٩٢٥) .

٠٦ – العقل والتجربة وأثرهما في المعرفة (بكالوريا – ديجون ١٩٢٩)

٠٧ – علاقة الحساسية بالعقل . (بكالوريا – كان ١٩٢٩) .

٠٨ – ما هو المذهب العقلي . (بكالوريا – بزانسون ١٩٢٩) .

٠٩ – إبحث في أشكال المذهب التجريبي المختلفة (بزانسون – ١٩٢٩)

١٠ — قال (فرانكلن) : « الإنسان حيوان صانع للآلات » . هل يشتمل هذا القول على الصفات المميزة للعقل البشري .

١١ — قيل الاجتماع هو من ثمرات العقل ، وقيل أيضاً : العقل هو من ثمرات الاجتماع . أوضح كلاً من هذين القولين وناقشه ، ثم بين ما هي علاقة العقل بالاجتماع (ديجون ١٩٢٩) .

١٢ — هل يمكننا أن نقول بتطور العقل كما نقول بتطور المعرفة . (المسابقة العامة — ١٩٢٤) .

الكتاب الثالث

الحياة الفاعلة

٤٠ — قال (فرانكلن) «إن الإنسان حيوان صانع الآلات». هل يشتمل هذا القول على الصفات المميزة للعقل البشري.

٤١ — قيل الاجتماع هو من ثمرات العقل، وقيل أيضاً: العقل هو من ثمرات الاجتماع. أوضح كلاً من هذين القولين وناقشه، ثم بين ما هي علاقة العقل بالاجتماع (دورة ١٩٤٩).

٤٢ — هل يمكننا أن نقول تطور العقل كما نقول تطور المعرفة. (الفلسفة العامة — ١٩٢٤).

الكتاب الثالث

الحياة العقلية



الحياة الفاعلة

مدخل

الحركات

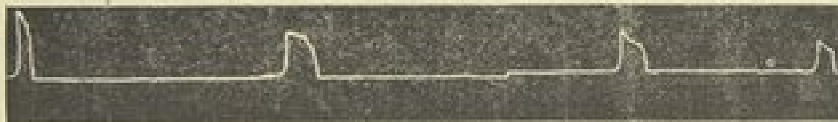
أثر الحركات في الحياة النفسية. — تلعب الحركات دوراً هاماً جداً في الحياة النفسية، لذلك قال (ريبو): «إن الحركة هي اللحمة التي ينسج عليها الشعور وشبه»[1] وقد رأينا سابقاً أن حالات الادراك الخارجي والهيجان والانتباه والحكم مصحوبة دائماً بحركة. حتى لقد بين علماء أمراض النفس ان تشويش الحركات ملازم في أغلب الاحيان لتشويش الفكر.

وأحسن دليل على ارتباط الحركة بالفكر، الفعل التصوري الحركي (Action idéo-motrice) وهو فعل يتبع التصور مباشرة، مثال ذلك أن رؤية جسم من الاجسام كافية، في حالات الذهول الذهني، لتوليد الحركة الموافقة له. فاذا رأيت مثلا ذرة من الغبار على كمك، نفضتها بحركة آلية، فتتبع الحركة الاحساس. وكذلك تصور الحركة المدركة أو المتخيلة، فهو يودي دائماً إلى توليد تلك الحركة، أو هو كما قيل بداية تنفيذها. يثبت ذلك تجربة (شفرول[2] Chevreul) أو تجربة التحريض

(١) Ribot, La vie inconsciente et le mouvement p. 3.

(٢) تجربة شفرول: إذا علقت باصبع من أصابع يديك رقاصاً خفيفاً، شاهدت أن تفكيرك في حركة الرقاص الى جهة من الجهات الممكنة يحدث تلك الحركة وإذا تابعت هذه الحركة بعينيك زدت نطاقها اتساعاً، فالادراك يزيد اذن شدة تصوراتنا السابقة عند انضمامه اليها.

النفسي الحركي (Induction psycho-motrice) التي طبقها (فره Féré) على المرضى العصبيين مستعيناً بمقياس القوة . (شكل – ٥٣)



(شكل – ٥٣) التحريض النفسي الحركي

ضع في يد شخص عصبي مقياس قوة واطلب منه أن يضغطه ثم حرك يدك أمامه حركة الامالة أو القبض تجد أن قوة ضغطه لمقياس القوة قد ازدادت بمشاهدة الحركة حتى بلغت زيادتها ثلث ما كانت عليه أو نصفه . ان رؤية الحركة هي التي أحدثت هذه الزيادة .

ويمكننا أيضاً بالفعل التصوري الحركي تعليل الدوخة [1] ودوران المنضدة [2] وقراءة الافكار كما في تجارب (كومبرلاند Cumberland) [3]

ولا نظن أن الفكرة هي التي تحدث الحركة في الفعل التصوري الحركي ، بل ان فكرة الحركة هي من الوجهة الفيزيولوجية تلك الحركة

---

(١) الدوخة تنشأ هنا عن الخوف من الحركة المتصور وقوعها .

(٢) ان الدوران ينشأ هنا عن الحركات اللاشعورية التي ينقلها الحاضرون الى المنضدة تحت تأثير تلقين المجرب .

(٣) إن قراءة الافكار مبنية على تأويل الحركات العضلية والملامح الوجهية التي يشاهدها المجرب على الشخص فالمجرب يقبض على يد الشخص ويستنتج من حركات يده محل الشيء المخبأ الذي يفكر فيه . وقد درس (غلاي Gley) هذه الحركات بعد تسجيلها بجهاز (ماري Marey) فتبين له أن الحركات اللاشعورية في اليد تزداد شدة عند تقرب المجرب من الشيء المخبأ . وقد تتراخى اليد أو تزول حركاتها عند وجدان الشيء .

نفسها، من حيث هي جارية في العضلات، أو مجهزة داخل المراكز العصبية المحركة. ولا ندري كيف يمكن للفكرة المفارقة للجسد أن تحرك العضلات. ان الحالة الشعورية من حيث هي حالة شعورية لا تنقلب الى فعل، بل الذي ينقلب الى فعل هو الحالة الفيزيولوجية المقابلة لها. وسنذكر بعض الامثلة، عند دراسة المنعكس الشرطي، نبين بها كيف ينقلب التصور الى فعل.

١ - الحركات الأولية

ليست حركات الاجسام العضوية الا ظاهرة من ظواهر الخاصة العامة للخلايا الحية: ألا وهي قابلية التنبه.

التنبه الخلوي. — عرف (كلود برنارد) قابلية التنبه بقوله هي «اتصاف كل جزء تشريحي من أجزاء الجسم الحي بخاصة الفاعلية ورد الفعل تحت تأثير العوامل الخارجية.»

طبيعة هذا التنبه. — هل يمكننا ايضاح قابلية التنبه بالعوامل الفيزيائية والكيماوية المسيطرة على المادة؟ ان أكثر علماء منافع الاعضاء المعاصرين يذهبون إلى ذلك. نعم ان كثرة تركيب البروتوبلازما وتعقد عناصرها يجب أن يؤخذا هنا بعين الاعتبار، ولكننا اذا لاحظنا ذلك تبين لنا أن شرائط قابلية التنبه ترجع الى خاصة التحول أو عدم الاستقرار الموجودة في الالبومينات الحية. ان هذه المواد تدخر في داخلها ذخائر من القدرة تجعلها شبيهة بالمواد المتفجرة. والمؤثر الخارجي مهما كان نوعه، ميكانيكياً كان أو كهربائياً أو ضوئياً، يحرر هذه الذخائر، ويطلقها من أسرها. ويسمى انطلاق هذه الذخائر بقابلية التنبه.

قوانينه. — ان دراسة قوانين التنبه جديرة بالاهتمام لانها تنطبق على

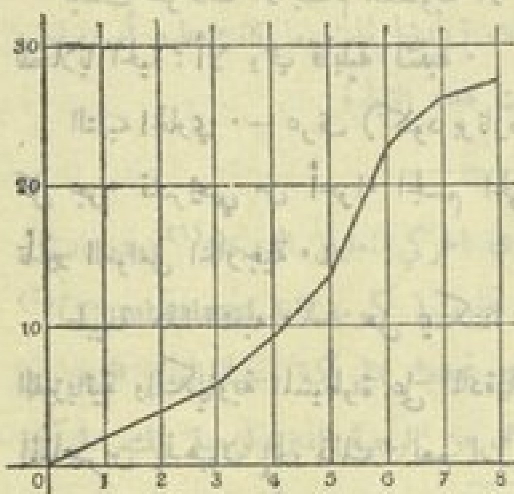
جميع الكائنات الحية وخصوصاً أفعال الانسان . فمن هذه القوانين :

١ - **قانون العتبة** (Loi de seuil) . - رأينا سابقاً ان لحدوث الاحساس عتبة شعورية ، ومعنى ذلك أننا لا نشعر بالمؤثر إلا اذا بلغ درجة معينة من الشدة . ونقول الان ان المؤثر الضعيف لا يحدث أية حركة ، ولا يحدث حركة أو رد فعل ما إلا اذا بلغ أصغر حد من القوة نسميه بعتبة المؤثر .

٢ - **قانون المطابقة بين تحولات المؤثر ورد الفعل** . - ان رد الفعل لا يزداد ازدياداً مطابقاً لازدياد شدة المؤثر ، بل يكون ازدياده أبطأ . ويمكن ايضاح هذا القانون بالخط البياني الآتي : (وهو منحن على شكل S)

ان هذا الخط البياني يدل على ازدياد طول النبات تحت تأثير الحرارة .

ان خط الفاصلة يدل على ازدياد الحرارة ، أما خط الترتيب فيدل على ازدياد طول النبات .



شكل (٥٤)

التغيرات المتطابقة بين المؤثر ورد الفعل

وما قانون (ويبر) الذي ذكرناه في مبحث الاحساس إلا حالة خاصة من هذا القانون .

٣ - **قانون التفاوت بين المؤثر ورد الفعل** . - ان شدة رد الفعل ليست مساوية لشدة المؤثر . والبرهان على ذلك أنك اذا أدخلت الى عضلة من العضلات ، بواسطة عصب من الاعصاب المحركة ، كمية من القدرة

الكهربائية، ثم قست بعد ذلك كمية العمل الناتج عن تقلص تلك العضلة، وجدت هذا العمل أعظم في بعض الاحيان من القدرة المنقولة الى العضلة بمائة مليون مرة. ومن السهل إيضاح هذا التفاوت بين المؤثر ورد الفعل على الطريقة المبينة سابقاً، وذلك أن كل جسم عضوي انما هو مدخرة من مدخرات القدرة (وهذه القدرة مدخرة في العضلات لا في الاعصاب). ووظيفة المؤثر إنما هي تحريض هذه المدخرات وتفريغ القدرة الكامنة فيها. ان قانون التفاوت هو قانون عام، ينطبق على الحركات البسيطة كما ينطبق على الافعال المركبة، كالافعال الغريزية والارادية.

٤ — **قانون نوعية رد الفعل وتخصصه**. — لا يختلف رد الفعل بحسب نوع المؤثر بل بحسب طبيعة الخلية. فالمؤثر الواحد يحدث في الخلية العضلية تقلصاً وفي خلايا الغدد إفرازاً. وقد يختلف المؤثر ولا يختلف رد الفعل، فيكون المؤثر كيماوياً أو كهربائياً أو ميكانيكياً، إلا أنه لا يحدث في الآميب إلا تقلصاً في الاستطالات وفي حباحب البحر (النوكتيلوك Noctiluque) [1] إلا نوراً. فرد الفعل تابع إذن لطبيعة الخلية لا لطبيعة المؤثر. وقد ذكرنا هذا القانون سابقاً عند الكلام عن الاحساس.

٢ — الحركات المركبة

١ — **الافعال المنعكسة**. — ان المنعكس هو أبسط الحركات المركبة الموجودة في الاجسام الكثيرة الخلايا والمحتوية على مجموع عصبي. وهو رد فعل غير إرادي ينشأ بصورة آلية عن تنبه عصب حسي، ويستقد

(١) كلمة (نوكتيلوك) مشتقة من اللاتينية (Noctis) الليل، و (Lucere) لمع. وهي تدل على حيوان وحيد الخجيرة يعيش على سطح البحر، ويمكن أن يسمى (حباحب البحر)

في حدوثه إلى روابط عصبية سابقة . والمنعكس الاولي إنما هو حالة خاصة من أحوال قابلية التنبه الخلوي ، أو هو كما قبل قابلية التنبه الخلوى المنظمة (دوماس ٢٤٣) . فاذا كانت الزاوية التي ينتهي اليها قوس الانعكاس عضلة كان المنعكس ، وفقاً لقانون النوعية المشار اليه سابقاً ، حركة أو تقلصا عضليا ، كالمنعكس الرضفي أو المنعكس العيني (تقلص أو تمدد تحت تأثير الضوء) . وإذا كانت الزاوية التي ينتهي اليها القوس غدة ، كان المنعكس ، عملا بقانون النوعية أيضا ، إفرازاً ، كافراز اللعاب عند مضغ الطعام مثلا . وقد بينا خطورة هذه الافعال المنعكسة عند الكلام عن الافرازات الداخلية ، فلنقتصر الآن على ذكر قوانينها .

قوانين الأفعال المنعكسة . — إن الفاعلية المنعكسة تخضع لقوانين قابلية التنبه ، وتخضع أيضاً لقوانين خاصة بها ؛ فمن هذه القوانين :

١ — **قانون التحديد** (Loi de localisation) . — إذا كان المؤثر ضعيفاً انحصر المنعكس في ناحية التنبه .

٢ — **قانون التشعع** (Loi d'irradiation) . — إذا كان المؤثر شديداً انتشرت الحركة شيئاً فشيئاً في العضلات المختلفة حتى أنها قد تعم الجسد كله .

٣ . — **قانون الارتجاف الطويل** (Loi de l'ébranlement prolongé) يبقى التأثير في النخاع الشوكي مدة بعد انقطاع المؤثر ، فينشأ عن المؤثر الواحد جملة من الانعكاسات المتتابعة .

٤ . — **قانون التنسيق** (Loi de Coordination) . — إن في بعض الأفعال المنعكسة ترتيباً واتساقاً يدلان على غائيتها . (ويمكن أيضاً تعليل هذه الغائية بقانون التشعع) .

المنعكس والشعور . — إن بعض الأفعال المنعكسة (كانعكاس الجهاز الهضمي تحت تأثير الطعام) هو لا شعوري ، وبعضها الآخر شعوري .

والأفعال المنعكسة الشعورية على أنواع : فمنها مـا يكون فيه الشعور مقصوراً على المؤثر كما في المنعكس العيني ، ومنها ما يكون فيه الشعور مقصوراً على رد الفعل كما في حركات المري المتصاعدة عند الاستفراغ ، ومنها ما يكون فيه المؤثر ورد الفعل متصفين معاً بالشعور كما في حركة إغماض الجفن . على أن الدكتور (جورج دوماس) قد بين أن الشعور لا يلعب أي دور في حدوث الحركة ؛ بل هو حادثة ملحقة لا تأثير لها ، ولو فقد الشعور لما أدى فقدانه الى زوال المنعكس ، قال : إنك تستطيع أن تزيل القشرة الدماغية من غير أن تزيل معها الأفعال المنعكسة لان القشرة الدماغية هي مركز الأحوال الشعورية ، أما الافعال المنعكسة فمتعلقة بالنخاع الشوكي . وقد خالفه في ذلك كثير من العلماء إذ يقولون : إن جميع الحركات قـد كانت في الاصل مصحوبة بشعور ومقصودة عن إرادة ، وإن الشعور قد انجلى عنها شيئاً فشيئاً ، فما قاله (تيتشنر Titchener)[1] في كتاب علم النفس ، إن جميع الحركات اللاشعورية ، حتى حركات القلب الآلية وحركات الأمعاء ، قـد كانت في الاصل شعورية . وإن إرادية المنعكس إنما هي مكتسبة لا فطرية . ولكن هذه النظريات الجريئة لم يقم عليها حتى الآن برهان علمي قاطع .

أهمية الفاعلية المنعكسة . — إن لفاعلية الانعكاس أهمية كبرى . حتى أن بعض علماء النفس وأكثر علماء الفيزيولوجيا قد جعلوها أساس السلوك ، وزعموا أن جميع أنواع السلوك منحدرة عنها ، لأنهم وجدوا للأفعال المنعكسة درجات مختلفة ؛ فمنها الآلي البسيط ، ومنها المنظم الغائي الخاضع للارادة ؛ إلا ان إرجاع جميع أنواع السلوك الى هذه الانعكاسات المختلفة ليس بالأمر السهل ، لأن هناك أنواعاً من السلوك مركبة جداً ، لم يتفق العلماء بعد على إرجاعها الى الفاعلية المنعكسة .

---

(1) Titchener, Manuel de psychologie (Trad. p. 461)

فينبغي لنا إذن أن نبين أولا مكان الفاعلية المنعكسة من سلوك الكائنات العالية ، وخصوصاً سلوك الانسان . إن الفاعلية المنعكسة مستترة عند الإنسان وراء الفاعلية الإرادية ، ولكن ارتفاع حجاب الإرادة يكشف لنا عن حياة آلية (أوتوماتيكية) تقرب الإنسان من الحيوان ، قال (بيرون) في كتابه «علم النفس التجريبي Psychologie expérimentale» يوجد عند الطفل منذ ولادته ثروة عظيمة من الحركات اللاإرادية والآلية ورثها عن أجداده من غير أن يتعلمها . وسنرى عند الكلام عن السلوك الإرادي أن معظم هذا السلوك مبني على تنظيم هذه الحركات الآلية ومعرفة استخدامها .

المنعكس الشرطي . — ومن أعظم الأفعال المنعكسة شأناً وأكثرها خطورة المنعكس الشرطي (Reflexes Conditionnés) ، وقد أشار إليه (باولو Pavlov) الروسي عند الكلام عن انعكاسات الغدد الحيوانية وإفرازاتها ، فقال إنا إذا وضعنا في فم كلب قطعة من اللحم أفرزت الغدد عليها قليلا من اللعاب ، وهو فعل منعكس بسيط عادي ، ولكن لنسمع الكلب صوتاً من الأصوات (صوت جرس مثلا) عند اعطائه قطعة اللحم ، ولنجرب هذه التجربة عدة مرات ، ثم لنحذف بعد ذلك قطعة اللحم ، ولنسمع الكلب صوت الجرس فقط من غير أن نطعمه شيئاً ، ان سماع هذا الصوت يكفي لإحداث الإفراز ، ويسمى الافراز في هذه الحالة الجديدة بالمنعكس الشرطي . فالمنعكس الشرطي ينشأ اذن عن الجمع بين المؤثر العادي ومؤثر آخر كسماع صوت ، أو رؤية لون ، أو حك ناحية من نواحي الجلد أو غير ذلك . ويمكن أن ينشأ أيضاً عن ارتباط المؤثر بجملة من المؤثرات المختلفة ، فلا يحدث اذ ذاك الا اذا اجتمعت هذه المؤثرات واشتركت جميعها في التأثير .

فالمنعكس الشرطي ناتج اذن عن منبه مختلف عن المنبه العادي ، الا أنه قد ارتبط به بصورة اصطناعية حتى ناب المنبه الاصطناعي في حدوث الفعل عن المنبه الطبيعي . والمنعكس الشرطي مرتبط بالمخ ، فإذا نزعت قشرة المخ انقطع هو معها ، فهو اذن أرقى من الافعال المنعكسة البسيطة ، لا بل هو شبيه بالافعال العالية من حيث ارتكازه العصبي ، وله شأن عظيم في سلوك الانسان لتعقد جملته العصبية وكثرة اشتباك عناصرها .

هذا وان المنعكس الشرطي يصلح لتعليل آلية الافعال المركبة .

١ — فهو يبين لنا أولا كيف يصبح أحد المنبهات إشارة دالة على الآخر ، وكيف يمكن استبداله به وكيف تتكون هذه الرموز التي تلعب دوراً هاما جداً في الحياة العاقلة .

٢ — ويبين لنا أيضاً كيف يولد تصور الحركة نفس النتائج التي تولدها الحركة نفسها ، كما في بعض الافعال التصورية الحركية ، وكيف يمكن تكون الفعل الارادي وتنظيم حركات الفرد وتربيتها ، وكيف تتم حادثة الانتقال الاقتراني ، تلك الحادثة التي جعلها العلماء أساس جميع النزعات المكتسبة وعلة ارتقاء السلوك وتكامله .

٣ — وأخيراً فان المنعكس الشرطي يصلح لتعليل انضمام العناصر النفسية الاجتماعية الى العناصر النفسية العضوية حتى لقد قال (مارسل موس Marcel Mauss) : إن وراثة الافعال المنعكسة الشرطية توضح لنا تجمع الآثار الاجتماعية في عضوية الافراد وبقاءها في الأجيال المتتابعة .(1)

الحركات العفوية — يقول (بين Bain) : إن الاعضاء تتحرك ، في بعض الاوضاع ، بذاتها من غير أن يؤثر فيها مؤثر خارجي . والسبب في حركتها زيادة الفاعلية العفوية كحركة الطفل في رحم أمه ،

(1) Marcel Mauss. Journal de Psychologie déc. 1924- p. 911

ونهوض الانسان من نومه بدون تأثير خارجي مباشر ، وفيضان الفاعلية في حالة الغذاء الجيد والصحة والشباب ، أو في بعض الطبائع والأمزجة المتحركة . وقد سمى (بريير Preyer) هذه الحركات بالانبعاثية ، وقال : إنها قليلة ؛ إلا أننا إذا حللنا بعض الأمثلة ، ومنها حركات الطفل ، تبين لنا من تحليلها أن هذه الحركات غير عفوية ، لأنه لا بد للحركة من سبب خارجي أو داخلي ، حتى لقد قال (دولاج Delage) انه لا معنى للحركة العفوية . وإن لكل حركة سبباً ، فمن أسبابها بعض المؤثرات الخارجية الضعيفة التي تؤثر فينا في اليقظة أو في النوم أو بعض المؤثرات الداخلية التي تنشأ عن القناة الهضمية ، أو الدورة الدموية ، أو تركيب الدم ، أو الإفرازات أو غيرها .

هل يمكن إرجاع حركات الحيوان الى حالات التروبيزم . — إن حالات التروبيزم هي حالات اتجاه في نمو النبات يرجعها علماء الطبيعة الى أسباب فيزيائية كيماوية . ولنذكر الآن بعض الأمثلة الدالة على ذلك : إذا وضعنا نباتاً في قبو مظلم ، حول ساقه نحو النافذة التي يدخل منها الضوء . وتسمى هذه الحادثة : (فوتوتروبيزم — الاتجاه نحو النور) . والجذر الأساسي في النبات يتجه إلى قلب الأرض عمودياً ، ويسمى هذا الاتجاه الايجابي نحو الأرض Géotropisme positif) . وجذع الشجرة يتجه اتجاهاً عكسياً عن الأرض فتسمى هذه الحادثة بالاتجاه السلبي Géotropisme négatif) . إن أكثر علماء الحياة يعتقدون اليوم أنه يمكن تعليل هذه الحوادث تعليلا ميكانيكياً ، وأنها خاضعة للعوامل الفيزيائية الكيماوية ، كتأثير الضوء والثقالة والحرارة والرطوبة وغير ذلك .

وقد شبه علماء الحياة حركات الحيوان الابتدائية بحركات التروبيزم ، وسموها بالطاكتيزم (Tactismes) . مثال ذلك أننا إذا وضعنا في ماء بعض

الحيوانات الابتدائية ، من نوع البرامسي (Paramécies) ، ووضعنا فوقها نقطة من حمض الخل ، شاهدنا بعد قليل أن هذه الحيوانات قد تجمعت كلها في الناحية الحمضية ؛ فهل جاءت إلى هـذه الناحية مدفوعة بقوة ميكانيكية ، كالقوة التي تجذب برادة الحديد إلى المغنطيس ، أم جاءت إليها مختارة كما يجيء السائح في الصيف الى واحة ليتفيأ في ظلال أشجارها ؟ هل تجمع ذات النقاط الحمراء (الكوكسينل Coccinelles) على رؤوس الأغصان هو اتجاه سلبي ميكانيكي عن الأرض ؟ أم هو حركة مصحوبة بحس وإرادة ؟

إننا لا نستطيع الآن أن نجزم في أمر هذه الحركات هل هي ميكانيكية أم عفوية ، ولكن مباحث العالم الأميركي جيننكس (Jennings) قد دلت على أن حركات (البارامسي) ليست ميكانيكية تماماً لانها لا تتجه نحو الناحية الحمضية اتجاهاً عمودياً بسيطاً ؛ بل تسير اتفاقاً في اتجاهات مختلفة، تارة ذات اليمين وأخرى ذات اليسار ، فتقترب من الناحية الحمضية ثم تبتعد عنها ولا تزال تتردد في حركاتها حتى تتجمع أخيراً فيها ، فلو كان تأثير الحمض في هذه الحيوانات كتأثير المغنطيس في برادة الحديد ، لما حصل هذا التردد والتنوع والتباين في حركاتها ، ولاتجهت الى الناحية الحمضية اتجاهاً مستقيماً ، وكما أنه لا يجوز إرجاع هذه الحركات الى قوى ميكانيكية ، فكذلك لا يمكننا أن نقول : إنها ناشئة عن شعور الحيوان بالملائم والمنافي ، وإن ابتعاده عن الحمض وتقربه منه ناشئان عن تألمه منه أو تلذذه به ، وربما كان الباعث على هذه الحركات أمراً شبيهاً بالغريزة ؛ على أن سرها لا يزال غامضاً ، ويرجع حله إلى علم الحياة لا إلى علم النفس . فلنقتصر إذن في هذا الكتاب على ذكر الحركات الأساسية التي تتألف

منها فاعلية الإنسان ، ألا وهي الحركات الغريزية ، والعادية ، والارادية .

فالحركات الغريزية .— هي أكثر تعقداً من الأفعال المنعكسة ، وهي فطرية غير مكتسبة . instinct

اما الافعال العادية .— فهي مكتسبة بالتكرار ، غير فطرية ، يرجع تاريخها الى مبدإ حياة الفرد . habitude

واما الأفعال الإرادية .— فهي التي ينتخبها الإنسان بعقله ويفضلها على غيرها من الحركات الممكنة . volonté

وسندرس في الفصول الآتية كلاً من هذه الحركات الثلاث على حدته .



الفصل الأول

الغريزة

١ – توطئة عامة

ليست غايتنا من دراسة الغريزة أن نبحث عن أحوال الحيوان النفسية ، لان دراسة الغريزة شيء والبحث في نفسية الحيوان شيء آخر. نعم ان الافعال الغريزية كثيرة عند الحيوان ، ولكن الحيوان لا يتحرك بالغريزة فقط ، بل ربما كان له أفعال كثيرة لا تنحل الى غرائز . والحيوانات لا تتشابه كلها في أفعالها وأحوالها النفسية . فلا يمكن مقارنة النحلة بالسرطان ، والسرطان بالضفدع ، والضفدع بالارنب . فلنقتصر اذن على على دراسة الغريزة من حيث هي فاعلية خاصة مشتركة بين الحيوان والانسان ، ولنقايس بينها وبين الافعال الميكانيكية من جهة والافعال العاقلة من جهة أخرى ، لعلنا بعد ذلك نهتدي الى معرفة حقيقتها .

تعريف الغريزة . – قال (كلاباريد) الغريزة فعل نافع يقوم به جميع أفراد النوع على نمط واحد من غير خبرة وتعلم ومن غير أن يكون عندهم اطلاع على غايته أو على علاقة تلك الغاية بالوسائل المؤدية اليها .

وهذا التعريف لا يختلف كثيراً عن تعريف (رومانس) إلا أنه يصف الغريزة من الناحية الداخلية لا الخارجية ، ولو كنا عالمين بما يجري في داخل الحيوان عند قيامه بالافعال الغريزية لقبلنا هذا التعريف ، الا اننا لا ندري هل تعلم الطير ما ترمي اليه من بناء الاعشاش أم هي جاهلة به .

ومن الصعب أن يدخل الباحث الى نفس الحيوان ، ويميز الشعوري فيها من اللاشعوري .

فخير لنا إذن أن نصف الفعل الغريزي كما هو من الوجهة الخارجية وان نعرف الغريزة كما عرفها (لويد مورغان) أو (بيه رون) . فقد قال (لويد مورغان) في كتابه سلوك الحيوان : الغريزة سلوك فطري يشتمل على الافعال المعقدة التي تحدث لاول مرة من غير خبرة سابقة بها . وهي ترمي الى ما فيه مصلحة الفرد ، والاحتفاظ بجنسه ؛ لا بل هي ناشئة عن تفاعل مؤثرات خارجية وباطنية ، مشتركة بين أفراد النوع جميعهم ، قابلة للتغير والتعديل بارشاد الخبرة والتجارب .

وقال (بيه رون Piéron) : الغريزة نزعة فطرية مشتملة على أفعال نوعية تبلغ درجة الكمال من أولها ، ومن غير خبرة سابقة ، بل تجري ضمن بعض الشرائط الخارجية فتتعلق بها تعلقا نسبياً ، الا انها مع ذلك كثيرة الصلابة في خطوطها العامة - هذا إذا لم نقل في جميع نواحيها الجزئية - فتحول هذه الصلابة بينها وبين مؤالفة العوامل الجديدة .

تصنيف الغرائز . — تصنف الغرائز اولا بحسب الغايات التي تتجه اليها . فاما ان تكون فردية (Individuels) كالغرائز التي تدفع الحيوان الى البحث عن الغذاء والادخار وبناء الاوكار . واما أن تكون منزلية (Domestiques) كالغرائز التي تدفع الحيوان الى الدفاع عن صغاره أو إطعامها . واما أن تكون اجتماعية كغرائز النمل والنحل وغيرها .

وقد تصنف أيضاً بحسب تعقدها وأصلها . وقد تصنف كما قسمها (رومانس) الى أولية (Primaires) وثانوية (Secondaires) ومصورة (Plastiques) . فالغرائز الاولى ضرورية ومطلقة وعامة وثابتة كغريزة الغذاء ، والثانية وليدة التطور يرجع تاريخها الى حياة النوع . فقد اكتسبها الحيوان في الماضي ثم توارثتها الاجيال المتعاقبة حتى أصبحت فطرية ، وهي

على التحقيق عادات قديمة كغريزة الخوف من الانسان عند بعض الحيوانات . والثالثة مشتقة من الاولى والثانية معا بتأثير العقل ، فالعقل يؤثر في تبديل بعض الغرائز كما يؤثر في تبديل العادات ، كتبدل أفعال الطير في بناء الاوكار وحضن البيوض وغير ذلك .

حدود الغريزة . – أين تبدأ الغريزة ؟ هل هي موجودة في النبات ؟ ان حركات النبات المتسلق الذي وصفه (داروين) شبيهة بالافعال الغريزية لان هذا النبات يحرك لولبه كما تحرك الحيوانات الكثيرة الارجل أطرافها . ولكن العلماء لم يجمعوا بعد على القول بوجود الغريزة في النبات ، لان الغريزة عندهم لا توجد الا حيث توجد الجملة العصبية ، غير أن العالم الطبيعي الهندي (سيرجاغاديس بوز Sir Jagadis Bose) زعم أن في بعض أنواع النبات أليافا عصبية ، وانها لذلك متصفة بشيء من الحساسية .

ثم أين تنتهي حدود الغريزة ؟ هل هي موجودة في الانسان ؟ لا شك أن للاطفال غرائز شبيهة بغرائز الحيوان كغريزة الرضاعة ، والمص ، والعض والقضم ، واللحس ، والقبض . ولكن هل يوجد غرائز خاصة بالانسان ؟ لقد أثبت (وليم جيمس) وجود الغريزة في الانسان بصورة لا تقبل الريب . إلا أنه من الصعب في هذه الحالة تحديد ما يرجع منها الى الغريزة وما يعود الى العادة والارادة .

٢ – صفات الغريزة ومميزاتها العامة

للاحاطة بصفات الغريزة يجب أن نقارن بينها وبين الفعل المنعكس من جهة ، وبينها وبين العقل من جهة أخرى .

آ الغريزة والفعل المنعكس

ان كثيرين من الباحثين يعتقدون أن الغرائز ليست إلا سلاسل من

الافعال المنعكسة مرتبطة حلقاتها بعضها ببعض ، ولكن الغريزة تختلف عن الفعل المنعكس بالصفات الآتية :

١ – **التعقد** . – الفعل المنعكس حركة بسيطة محدودة يستدعيها مؤثر في الحواس ، مقصورة على عدد معين من العضلات . أما الغريزة فمعقدة ، مشتملة على حركات غير محدودة ، وهي تقتضي في الجملة حركة الجسم كله أو أكثره ، لا حركة عضو واحد من أعضائه . ان صنع أقراص العسل يقتضي حركات مختلفة معقدة ، أما المنعكس الرضفي[1] فهو حركة بسيطة على نمط واحد . فالفعل المنعكس هو اذن أبسط من الغريزة ، لذلك قيل ان المنعكس حركة ، أما الغريزة فهي فعل .

٢ – **الدافع باطني** . – قد ينشأ الفعل الغريزي عن مؤثر خارجي ، ولكن المؤثر في هذه الحالة لا يكون علة حقيقية ، بل علة عرضية . والافعال المنعكسة تتوقف عادة على المؤثر الذي يستدعيها وحده من غير أن يكون لها علاقة بحالة الكائن الباطنية ، في حين أن الغريزة ليست كذلك ، ولذا لا يمكن التنبؤ بها . فالخطاف يهاجر قبل مجيء الشتاء حتى انه ليميل الى الهجرة بالرغم من وجوده في أمكنة حارة ، فليس البرد اذن الباعث الحقيقي على الهجرة ، بل الباعث عليها هو دافع باطني ، والدجاجة لا تحضن البيض الا اذا أحست بدافع داخلي الى ذلك . وكثيراً ما تتكامل الغريزة بالتقليد . ان غريزة النقد عند الصبيان لا تتكامل الا بتقليد الوالدين ، أما الفعل المنعكس فلا يحتاج الى التقليد ، بل يجري على نمط واحد لمجرد حدوث المؤثر الخارجي الذي يستدعيه .

على أنه لا يجوز ، في جميع الاحوال ، جعل الفعل المنعكس ناشئاً عن

---

(١) المنعكس الرضفي (Reflex rotulien) من الرَّضف ، وهو في اللغة عظام في الركبة كالاصابع المضمومة ، ويقال أيضا الداغصة وهو العظم المدور المتحرك في رأس الركبة .

عوامل خارجية محضة ، لانه هو نفسه تابع أيضا لقابلية الانعكاس الخاصة بالعضوية ·

وهذا التأثير الباطني يزداد في الافعال المنعكسة المركبة ، حتى انه ليبلغ نهايته في الافعال المنعكسة الشرطية ·

٣ — **الغائية** · — والغريزة تختلف عن الفعل المنعكس أيضا بغائيتها ، فالغاية من غريزة الغذاء والدفاع عن النفس هي بقاء الفرد · والغاية من الغريزة الجنسية هي بقاء النوع ، والغاية من الغرائز الاجتماعية هي بقاء الجماعة ·

أما الفعل المنعكس فهو كما بينا حركة بسيطة ، ليس لها على الاغلب غاية ، نعم ان هذه الحركة قد تكون لمصلحة عضو خاص ، ولكنها ليست نافعة بالذات بل بالعرض اذ ما المنفعة من المنعكس الرضفي مثلا ؟ انه جواب آلي لمؤثر خارجي فقط ، وهو قسري بالرغم من جميع الموانع التي قد تعترضه · فقد يحدث منعكس الحنجرة مثلا ، فلا تستطيع رده بالرغم من مضرته · وقد يشتد بك العطاس حتى يصطدم رأسك بجسم قريب منك ، فالمنعكس لا يتكيف إذن بحسب الظروف الخارجية ، أما الغريزة فقابلة للتغيير والتبديل الى حد كبير ، وهي تتكيف بحسب العوامل الخارجية بالرغم من ثبوتها النسبي · ان العنكبوت ينسج خيوطه على نسبة المحل الذي هو فيه ، والطيور تستخدم لبناء أعشاشها ما تجده في طريقها من المواد ، ولنذكر الآن بعض الأمثلة الدالة على غائية الغريزة ·

قلنا ان العناكب تنسج خيوطها على حسب الامكنة التي هي فيها ، ونضيف الان الى ذلك أنها تستخدم هذه الخيوط لاصطياد الحشرات · وقد ذكر لنا (فابر Fabre) غريزة عجيبة من غرائز الحشرات تدل على أن للغريزة غاية مستقلة عن منفعة الفرد · وذلك أن بعض الزنابير ينتخب

لغذاء سرفته فريسة من العنكبوت أو النحل فيضربها بحمته على عقدها العصبية مرة أو عدة مرات حتى يخدرها ، فالسفكس الأصفر الجناح يصطاد الجدجد (Grillon) فيقلبه على ظهره ثم يطعنه ثلاث طعنات متتابعة : الاولى في عنقه ، والثانية في مفصله الخلفي ، والثالثة في جوفه ، حتى إذا توقفت حركة أرجله الست ، أخذه السفكس الى جحره وتركه هناك ، ثم اصطاد جدجداً ثانيا وثالثا ورابعا حتى يملأ منها جحره ، ثم يبيض بيوضه فوقها ، وهي مخدرة ، ثم يغطيها بقليل من الرمل وفضلات النبات ، فاذا خرجت السرفة من البيضة وهي فوق الحشرات تغذت بلحمها المعد لها ، و (الاموفيل) يصطاد سرفة الفراشة كما يصطاد السفكس الجدجد إلا أنه لا يطعنها ثلاث طعنات فقط بل يطعنها في جميع مراكزها العصبية ، فبعض الحشرات يكتفي إذن بطعنة واحدة وبعضها بثلاث طعنات وبعضها يحتاج الى طعنات عديدة ، ويختلف عدد هذه الطعنات بحسب المراكز العصبية ، الواجب تخديرها ، فكأن السفكس جراح ماهر أو عالم بالتشريح ، فلا يضرب فريسته إلا على قدر حاجته منها ، لانه لا يصطادها لنفسه بل لاولاده ، ولو كانت طعناته أقوى أو أكثر عدداً ، لقتلها وأفسد لحمها قبل خروج سرفته من البيضة .

على أن العلماء قد قيدوا اليوم غائية الغريزة ببعض التنبيهات . قالوا أولا ان الغائية ليست خاصة بالغريزة وحدها ، لأن الفعل المنعكس نفسه قد يتصف بالغائية عند تعقد عناصره واتساقها ، ولان له في منافع الاعضاء وظيفة ظاهرة [1] . وقالوا ثانيا ان في وصف (فابر) لعلم السفكس مبالغة ، فقد بين الدوكتور (بكهام) وزوجته أن السفكس ليس جراحاً ماهراً ، وان طعناته ليست محكمة ، وان عددها يختلف بحسب الظروف والاحوال ، وان السرفة كثيراً ما تموت بدلا من أن تتخدر ،

(1) Piéron, Psychologie expérimentale,

وان صغار (السفكس) كثيراً ما تأكل الدودة الميتة من غير أن تفرق بينها وبين الدودة المخدرة. وأيد الدكتور (رابو)[1] هذه الملاحظة الاخيرة فقال إن حركات السفكس في هجومه غير منتظمة ، وانه يطعن فريسته كيفما اتفق ، فهو إذن لا يحسب عدد طعناته ولا يقدر مسافاتها . وأثبت (بوفيه) أيضاً أن أقراص العسل ليست مسدسات منتظمة الشكل تماماً ، وان قليلا من التدقيق يكشف لنا عن كثير من النقص في أشكالها . أضف الى ذلك أن الغريزة قد تكون في بعض الاحيان مضرة ، فبعض أنواع النمل تربي حيوانات طفيلية تأكل لها صغارها ، وتهدم على هذه الصورة مستعمراتها ، وبعض الحيوانات اللبونة ، تأكل النبات السام ، فيودي ذلك بحياتها . فكمال الغريزة هو إذن أسطورة ، ولا وجود لهذه الأساطير إلا في مخيلة الكتاب .

٤ . – المدة – والغريزة تختلف عن الفعل المنعكس بمدتها ، لأن الفعل المنعكس يبقى ما بقيت الحياة ، أما الغريزة فهي كما قال (وليم جيمس) منقطعة . فاذا لم تصادف عند ظهور المؤثر ما يستدعيها ويمرنها ضعفت ، واختفت ، ولم يظهر أثرها . نعم إن هناك غرائز هي أثبت من غيرها كغريزة حفظ البقاء وغريزة الغذاء . ولكن أكثرها لا يبقى إلا إذا انقلب بالتكرار الى عادة ، فالاطفال يولدون مزودين بميل غريزي إلى محاولة التعبير عن شعورهم بالاصوات والاشارات والكلام ، فاذا لم يجد هذا الميل ما يظهره ويدربه ضعف ، حتى أنه ليعسر على مثل هؤلاء الاطفال أن يتعلموا الكلام فيما بعد . قال وليم جيمس : ومن هذه الغرائز

(1) Rabaud, Comptes rendus de l'Académie des sciences 12 Nov. 1917.

غريزة الاجتماع ، وهي تسهل علينا تربية الحيوانات وتدريبها ، الا أنها اذا أهملت وتركت وحدها ضعفت ، وصعب عليك بعد ذلك استرجاعها . ان مزارعي (آديروندداك) يلاقون الاسرين في إرجاع هذه الغريزة الى بعض الحيوانات بعد اختفائها ، فاذا أفلتت بقرة من القطيع واختبأت في الغاب عدة أيام ثم ولدت فيه ، أصبح عجلها الصغير وحشياً كبقر الوحش ، سريع العدو كالظبي ، فلا يمكنك القبض عليه إلا باستعمال القسوة .

ومما قاله : تولد الحيوانات اللبونة متصفة بغريزة الرضاعة ، ثم تتعود بعد ذلك امتصاص الثدي ، وقد تدوم هذه العادة إلى ما بعد سني الفطام الطبيعي . إلا أن غريزة الرضاعة هذه موقتة تماماً ، لأنك إذا عودت الطفل ، لسبب من الأسباب ، التغذي بطريقة أخرى ، صعب عليك بعد ذلك إرضاعه . ان غريزة الرضاعة تختفي إذن بسرعة ، وأحسن دليل على ذلك سهولة الفطام في جميع الانواع الحيوانية ... ما أكثر التصورات المتتابعة ، التي يكونها لنفسه عن الحياة كل من الشاب والكهل ، وما أسرع زوالها . ففي سني الطفولة مرحلة يستبدل فيها الطفل بألعابه الهوائية ألعاباً رياضية منتظمة ، فاذا بلغ الطفل هذه المرحلة ، ولم يتصل بأقرانه ولم يتعلم قذف الطابة ، أو تجذيف القارب ، أو ركوب الخيل ، أو الزحلقة أو الصيد ، أو السباحة ، فانه يصبح على الأغلب فيما بقي من مراحل العمر حلس بيته . وقد لايتعلم من هذا بعد ذلك شيئاً ، حتى ولو وجد من الوقت متسعاً ، لانه يتقاعس دائماً أمام الجهد الذي تستلزمه التمارين الاولى ، مع ان الشاب يقدم عليها بكل حماسة وقوة . والغريزة الجنسية نفسها قد تزول بعد الامتناع الطويل لأن استمرارها تابع للعادات المكتسبة في سني فاعليتها التامة . لا تتعود النفس التمادي في الفسق والفجور الا بتأثير الرفيق السوء ، وعفاف الشباب يسهل على المرء عفة الكهولة . ان أعظم قواعد التربية خطورة هي أن تضرب الحديد وهو حار ، وان

تستفيد من أمواج الحماسة الاولى التي تدفع التلاميذ من موضوع إلى آخر، قبل تراجعها واختفائها.

ب - الغريزة والعقل

إن اختلاف الغريزة عن العقل أعمق من اختلافها عن الفعل المنعكس لان العقل ألين من الغريزة وأحسن استمانة منها بالماضي والحاضر، وأكثر انطباقاً على الشرائط الجديدة، فيخترع ويجدد ويبدع، حتى لقد قيل ان العقل هو الارتقاء، وان الغريزة هي الوقوف والركود.

وقد جمع العلماء اختلاف الغريزة عن العقل في المسائل الآتية:

١ - **الغريزة فاعلية عمياء** — ومعنى ذلك أنها لا تستطيع أن تؤالف شرائط المحيط السريعة التبدل، بل تبقى كما هي. وقد قال (فابر) ان في الغريزة، إلى جانب العلم، جهلا مطبقاً وظلاماً عميقاً. فمن الأمثلة الدالة على ذلك أن (السفكس) الاصفر الجناح حينما يصطاد جدجداً يضعه على باب جحره، ثم يدخل جحره بعد ذلك ليطلع على ما فيه ثم يخرج منه، ويجر فريسته اليه، فاذا دخل السفكس جحره وأبعدنا الجدجد عنه قليلا أعاده بعد خروجه من الجحر إلى محله، ثم زار الجحر ثانية، فإذا أعدنا التجربة، عاد السفكس إلى ما كان عليه، وهكذا حتى يدخل الجحر أربعين مرة. ومن هذه الأمثلة أيضاً أن العنكبوت يدافع عن شرنقته بشدة، فاذا وضعت في أرجله كرة من الراتنج بدلا من الشرنقة، دافع عنها بحماسة، كما لو كانت شرنقته، ولا يتركها إلا بعد أن يمضي زمن التفريخ، ومنها أن الكلب الاليف يدوس غطاءه كأنه نائم على الارض، ومنها أن الهرة تستر برازها وتحاول ذلك حتى ولو كانت على الصخر، ومنها أن النحلة تملأ خليتها عسلا وتستمر على ذلك خلال ثلاث ساعات متوالية رغم ثقب الخلية وخروج العسل منها، ولا يخطر ببالها أبداً أن تسد

الثقب لحفظ العسل فيها .

٢ . — الغريزة متخصصة — العقل ينطبق على كل شيء أما الغريزة فمحدودة متخصصة . قال فابر : « ان الغريزة لا تعرف الاشياء إلا داخل الطرائق الثابتة المرسومة لها » . مثال ذلك ان النحلة تقيس زوايا المسدسات المنتظمة التي تصنعها كأنها رياضي حاذق ، ولكنها تعجز عن الخروج من قارورة وجه عنقها الى جهة معاكسة للنور . مثال آخر : اذا قطعت الاهداب التي تعود السفكس أن يجر بها فريسته تركها وأعرض عنها من غير أن ينتبه الى أنه يستطيع أن يجرها أيضاً بمخالبها . ان هذا الجراح الماهر لا يعرف كما يقول (فابر) إلا الامور الداخلة في نطاق عاداته .

٣ . — الغريزة نوعية — ان الغريزة مشتركة بين جميع أفراد الجنس أو بين أفراد نوع واحد من ذلك الجنس من غير أن يكون هناك اختلاف بين فرد وآخر ، أما أفعال العقل فتختلف بحسب الافراد ، مثال ذلك ان لكل نوع من أنواع الحشرات المخدرة صيداً خاصاً ، وكل نوع منها يختلف عن الآخر ، في تخدير فريسته ودفنها قرب البيضة ، وكذلك كل نوع من أنواع الطير يختلف عن الآخر في صنع وكره .

وقد يقال ان الغريزة لا تشمل جميع أفراد النوع فملكة النحل لا تملك الغرائز العجيبة التي نجدها عند العاملات . ولكن هذا الاختلاف ظاهري فقط ، وقد نرد عليه بقولنا ان الغريزة كانت مشتركة بين جميع الافراد الا انها قد فقدت عند الملكة لعدم استعمالها لها . ولا فرق بين الدودة التي تصبح ملكة أو التي تغدو عاملة ، لان اتصافها بهذه الصفة أو بتلك راجع الى كيفية عنايتنا بها ونوع الغذاء الذي نقدمه لها .

٤ . — فطرية الغريزة وكمالها المباشر — إن الافعال العقلية تقتضي الاكتساب والتعلم والخبرة والتجربة اما الغريزة فطرية ، ومعنى ذلك أنها

تولد مع الحيوان ، فهي ليست إذن ثمرة من ثمرات خبرة الفرد وتعلمه ، بل هي موروثة عن الجنس كله ، كانها كما قال (فابر) وحي طبيعي كامن في القلب ، مثال ذلك : إن (السفكس) لا يتعلم الجراحة من غيره ، بل يعرف بنفسه جميع المراكز العصبية الواجب طعنها ، وكذلك أفراد الطير ، فهي تصطاد الذباب منذ خروجها من البيضة من غير أن تتعلم ذلك من غيرها . والنحلة لا تأخذ صنع اقراص العسل عن غيرها ، كما أن النملة لا تتعلم من أحد صنع الاروقة التي تحفرها تحت الارض ، فالافعال الغريزية فطرية وكاملة منذ ظهورها .

٥ . — **ثبوت الغريزة** . — ينتج مما تقدم أن أفعال العقل تتكامل بالتدريج أما الافعال الغريزية فثابتة ، لا تتغير ولا تتكامل ، فالنحلة تصنع أقراص العسل في زماننا هذا كما كانت تصنعها في زمان ارسطو ، من غير أن تبدل منها شيئاً . ولكن علماء التطور قد بينوا لنا أن الغريزة قابلة للتغير والتعديل ، فلا هي محدودة الشكل ولا هي ثابتة ، فلا تجد غريزة واحدة في النوع تبقى على ما هي عليه ، بل ان الغريزة تتكامل على مر العصور بانتقالها من جيل إلى آخر . على أننا اذا اقتصرنا على دراسة الغريزة في الفرد ، تبين لنا أنها ثابتة محدودة ، وأكثرها ثبوتاً الغرائز البيولوجية ، فأفراد النحل تصنع العسل ، والعناكب تنسج الخيوط ، والطيور تبني الاعشاش ، ولا تتغير غرائزها من ميلاد الفرد إلى يوم وفاته .

ج — بعض الملاحظات على هذه الصفات

١ — ان نوعية الغريزة ليست مطلقة ، لان عاملات النحل تختلف بعاداتها وطباعها من منطقة الى أخرى ، وقد تختلف عاداتها أيضاً رغم وجودها في منطقة واحدة .

٢ – إن كمال الغريزة نسبي ، لان الحيوان يحتاج في بعض أفعاله الغريزية إلى شيء من الكسب والتعلم ، مثال ذلك اذا ولد الطير في القفص لم يبن وكره ولم يغرد كغيره من أفراد نوعه . وقد أشرنا سابقاً الى قول علماء التطور بتغير الغريزة وتكاملها على مر العصور بالتدريج .

٣ . – إن ثبوت الغريزة نسبي ، لان الغريزة متقطعة ، فتتخذ أشكالاً مختلفة وتضعف وتتضاءل ، وقد تتكيف بحسب الشرائط الخارجية ، وكثيراً ماتتغير وتتبدل صور أفعالها وفقاً للظروف المحيطة بها . ولقد أجريت في ذلك تجارب وملاحظات عدة ، أسفر غالبها عن تأييد هذا القول . فقد شاهد (فابر) في إحدى مستعمرات الحشرات أن غريزة السفكس الاصفر الجناح ليست عمياء تماماً . فهو يتوقف عن دخول جحره بعد تكرر التجربة ثم يجر فريسته ويدخلها إليه من غير أن يعود إلى ما كان عليه . وقد شاهد (روبو) أيضاً أن زنابير الريقية لاتقوم بافعالها الغريزية على نمط واحد وشاهد (بكهام) أن بعض أنواع الحشرات ، وهو من نوع الاموفيل ، يملأ جحره بقليل من التراب ، ليستر ما وضع فيه ، وانه حينما يبلغ بعمله هذا سطح الارض يأخذ حجراً ويربص به تراب الجحر ، ليجعله صلباً كتراب الارض المجاورة فإذا وجد اختلافاً في الاستواء وضع عليه قليلا من التراب ثم ربصه بالحجر من جديد ، ولا يزال يفعل ذلك حتى يحصل على استواء تام . وهذا يدل على أن الحيوان قادر في بعض الاحيان على استخدام الآلات .

ينتج من كل ما تقدم أن الغريزة تؤالف الشرائط الجديدة ، وانها ليست متخصصة تماماً ، ولا هي عمياء مطلقاً ، وان حدودها العليا بالنسبة الى العقل ليست أوضح من أفقها الادنى بالنسبة إلى الفعل المنعكس ، ولعل حدودها لا تتضح لنا تماماً إلا إذا بحثنا في حقيقتها على ضوء المذاهب الفلسفية

المختلفة ، فما هي إذن حقيقة الغريزة ؟

٣ . – حقيقة الغريزة

الفلاسفة في حقيقة الغريزة على مذاهب مختلفة ، فمنهم من يرجع الغريزة الى العقل لمشابهتها له في بعض مظاهرها الكاملة ، ومنهم من يرجعها الى الافعال المنعكسة لمشابهتها لها في آليتها ، وأفقها الادنى ، ومنهم من يجعل الغريزة مظهراً من مظاهر اندفاعة الحياة (Elan vital) ولنبحث الآن في كل من هذه المذاهب على حدة .

آ – ارجاع الغريزة الى العقل

نظرية كونديلاك وهيوم وفالاس وبين

الغريزة عند كونديلاك وهيوم عادات فردية زال منها أثر الفكر بتكرار الفعل . وقد اخذ بفكرة كونديلاك هذه علماء نفسيون معاصرون كاسكندر بين وعلماء طبيعيون كفالاس ، وزعموا جميعاً أن الافعال الغريزية هي عادات فردية مكتسبة ، تحت تأثير الارادة والعقل ، فلا فرق إذن بينها وبين العادات المكتسبة بالتكرار ، إلا أن الحيوان يشعر في أول الامر بالاحتياج فيقوم ببعض الافعال المطابقة لاحتياجه ، ثم يكررها على نمط واحد فتستقر فيه وتصبح عادات آلية .

لقد كان (باسكال) يقول إن العادة هي طبيعة ثانية ، ولكن هؤلاء العلماء يقولون على خلاف ذلك ان الطبيعة هي عادة ثانية . فان قيل لهم ان العادة مكتسبة والغريزة هي فطرية ، قالوا ان الغريزة ليست فطرية ، فقد يخيل الينا أن الطيور تصنع أعشاشها على نمط واحد كغيرها من أبناء جنسها وان الاحفاد تتبع الاجداد في ذلك من غير تبديل وتغيير ، ولا اكتساب ولا تعلم ، إلا أن هذا الظن بعيد عن الحقيقة ، لان المشاهدات

تكذبه ، فالطيور عندما تولد في الاقفاص لا تبني أعشاشها على صورة النوع بل تقتصر على جمع المواد وتكويمها بعضها فوق بعض من غير ترتيب وكذلك فهي لا تغرد تغريداً طبيعياً شبيهاً بتغريد النوع ، بل تقلد في ذلك أصوات الطيور المرافقة لها ·

ولكننا إذا حللنا رأي (كونديلاك وفاللاس وبين) وجدناه بعيداً عن الحقيقة ، لان الامثلة التي جاؤوا بها لا تثبت اكتساب الفرد للغريزة بل تدل على أن بعض الافعال الغريزية في الحيوانات العالية تقبل التغير والتعديل تحت تأثير الخبرة والتربية · فاذا دلتها التجربة على ضرورة اتباع مسلك خاص أكثرت منه ودأبت فيه ووجهت أفعالها في اتجاه معين وأعطتها مظهراً خاصاً بها ، فمن أفعال الحيوان ما هو مكتسب ومنها ما هو مجرد عن كل اكتساب وتعلم ، كالافعال الغريزية المتصلة بأساس الحياة · لقد أبطل (كونديلاك) أثر الوراثة وعظم أثر التقليد في تكون الغريزة ، ولكن التقليد لا يعلل لنا تكون الغرائز عند الحشرات · إن أكثر الحشرات تموت قبل خروج صغارها من البيض ومن غير أن يتصل الجيل اللاحق بالجيل السابق ، فلا مجال في هذه الحالة للتربية والتقليد · ولا يعقل أن يصل الفرد بجهده الشخصي وابداعه إلى اختراع نفس الافعال التي اخترعها أجداده ، إذ كيف تتفق هذه الاختراعات المختلفة وتتشابه ويجيء كلها على نمط واحد · فلا محيد إذن عن القول ان الغريزة وراثية ، واذا كان لابد من القول انها عادة ، فهذه العادة يجب أن تكون وراثية لا فردية ·

الغريزة عادة وراثية

نظرية لامارك وسبنسر · — ان رأي لامارك وسبنسر في الغريزة متمم لرأيهما في تطور الكائنات الحية · فلامارك يعتقد أن الانواع تنشأ بعضها

عن بعض بتحول تدريجي دائم · وعلة ذلك عنده ان الحيوان يسعى لمؤالفة البيئة · فاذا تغيرت شرائط الحياة بذل جهده لمؤالفة الشرائط الجديدة ، فيبدل هذا السعي جسده وتنتقل هذه التغيرات من جيل إلى آخر بالوراثة · فكأن هذه التغيرات عادات جديدة مكتسبة من قبل الافراد ، الا أنها تنتقل من جيل إلى آخر بالوراثة ، وما كان منها عادة في جيل يصبح بانتقاله الى الجيل الذي بعده غريزة · فالغريزة هي إذن عادة ثانية ·

ويرى سبنسر أيضاً أن الحياة هي مؤالفة دائمة ، ومعنى ذلك أن الكائن الحي يخلق في نفسه أثناء حركته عادات تسهل عليه مؤالفة المحيط الخارجي بصورة آلية · فاذا كانت هذه المؤالفة ناقصة كانت حركة الحيوان مصحوبة بشعور وإذا كانت تامة كانت حركاته لاشعورية · أما الغريزة عنده فهي ميراث مشترك بين أفراد النوع أو هي مجموع العادات التي اكتسبها الافراد وتوارثوها بعضهم عن بعض لأنها من لوازم الحياة ومطالبها الضرورية ·

موضوعات هذه النظرية · — إن هذه النظرية تجعل العقل حاكماً في تكون الغريزة · نعم ان هناك عادات منفعلة ، قابلة ، لا أثر للعقل والاختيار الارادي فيها ، كتعود إقليم من الاقاليم أو رائحة من الروائح ، ولكن الغرائز لا تتولد من العادات المنفعلة ، فقد يتعود الحيوان إقليما من الاقاليم أو رائحة من الروائح وتتبدل حياته بحسب الشرائط الجديدة · إلا أن هذه العادات الحيوية لا تنقلب الى غرائز ، فالعادات التي تنقلب الى غرائز هي العادات الفاعلة ، أي الحركات التي أدرك الحيوان نفعها ، فرغب فيها ، وأرادها ، ثم كررها حتى أصبحت آلية تماماً ·

ينتج من ذلك كله أن نظرية (لامارك) في الغريزة تستند الى موضوعتين:

١ – انها ترجع الغريزة إلى أفعال إرادية مدركة

٢ – انها تفرض توارث العادات المكتسبة.

ويمكن تلخيص هذه النظرية بقولنا ان الغريزة هي عقل معطل (Intelligence dégradée)

اعتراض داروين. – وقد رد (داروين) على هذه النظريـة بقوله ان عاملات النحل تملك أعجب الغرائز وهي حشرات عاقرة، تولد من ملكة لا تملك غريزة صنع العسل. فكيف تأخذ العاملات هذه الغريزة عن الاجداد، لا بل كيف تنقلها إلى الاحفاد وهي كما بينـا لا تلد ولا يولد بعضها من بعض.

الجواب. – لو كانت غريزة صنع العسل متأخرة في ظهورهـا على انقسام النحل إلى ولود وعاقر لكان اعتراض (داروين) هذا قوياً جداً ولكانت العادات التي اكتسبتها الحشرات العاقرة عديمة التأثير في تبديل صفات النوع. إلا أننا نستطيع أن نتصور أن كل نحلة كانت في الاصل ولوداً، وأن جميع أفراد النحل كانت متصفة بالمقح وصنع الشمع والعسل، وان استقرار العادة في النوع متقدم على انقسام العمل بين الافراد واختصاص كل منها بعمل معين. فتكون غريزة صنع العسل في هـذه الحالة مشتركة بين جميع الافراد، إلا أنها قد تظهر عند البعض وتختفي عند الآخر، ولا عجب في ذلك لان ظروف الحياة كثيراً ما تمنع من إظهار الغرائز وتحول دون الاستفادة منها.

اعتراض ثان. – ولكن العلماء قد جاؤوا برد آخر على نظريـة (لامارك). قالوا ان الغرائز العجيبة موجودة عند الحيوانات الحولية، أي عند الحشرات التي لا تعيش إلا عاماً واحداً. وأنى لهـا أن تكتسب هذه الغرائز العجيبة وهي محرومة من مواهب العقل. فلو كانت غريزة

(الـرفكس) الجراحية متولدة من عادة وراثية ناشئة هي نفسها عن أفعال عاقلة وخبرة وتجربة منظمة لوجب القول بوجود ذكاء خارق عند أجداد هذا الحيوان. أضف إلى ذلك أن تكامل الغرائز يقتضي زمانا طويلا، وتجربة واختباراً، فكيف تم للحشرات اكتساب هذه الغرائز، وهي لا تعيش على الاكثر إلا سنة واحدة.

فرضية بريه. — لقد أدرك (بريه Perrier) قيمة هـذا الاعتراض فقال: يوجد اليوم في الطبيعة حشرات، وهي حيوانات حولية، لا تكفي حياتها القصيرة الحاضرة للادراك والتقليد ولا لاكتساب الغرائز العجيبة. الا أن هذه الحشرات قد كانت في الدور الاول من حياة الارض متصفة هي وحدها بالحركة والنشاط، وكان دور الحرارة المعتدلة عصرها الذهبي لانها كانت تطير من محل إلى آخر فتأمن شدة البرد. وبطش الحيوانات الضارية، حتى أن أجسامها كانت عظيمة وحياتها طويلة، هادئة، فأوصلها ذلك إلى أفعال عقلية عجيبة، ثم انتقلت هـذه الافعال العقلية من جيل الى آخر بالتقليد، ثم انقلبت بالتكرار إلى عادات، ثم ولدت هذه العادات حركات آلية مستقرة في الاعضاء والاعصاب، فأصبحت بذلك وراثية بعد أن كانت فردية شخصية.

فلما جاء الشتاء قتل البرد معظم الحشرات، الا ان بعض الحشرات التي ادركت سن البلوغ في فصل الصيف باضت بيوضها قبل آخر الخريف فلما ادركها الموت عند مجيء الشتاء لم يؤثر ذلك في حياة النوع لبقاء البيوض محفوظة. الا ان حياة الحشرات قد اصبحت على هذه الصورة قصيرة لاتتجاوز بضعة شهور، وصار كل جيل منفصلا عن الآخر، فلم يبق أثر للتجربة الشخصية والخبرة الفردية والتربية، بل زال ذلك كله لقصر حياة الفرد، وانقلب الى حركات آلية موروثة مستقرة في النوع. ولما كان بعض الحشرات يعيش مجتمعاً كالنحل والنمل كان في وسعه أن يتغلب على الشتاء بالتجائه

الى كوره ، فامتدت حياته واستطاع بذلك أن يكتسب العلم بالتجربة والخبرة والملاحظة وأن يورث من بعده شيئاً مما اكتسبه ، فتولدت من ذلك عادات اجتماعية عجيبة تدل على العقل ، ان غرائز النحل الحاضر هي آثار دالة على العقل القديم

الرد على نظرية بريه .— ان للنبات غرائز ، فهل نقول انها مشتقة من العقل ؟ فما ذكره داروين ان حركات النباتات المتسلقة (Plantes grimpantes) شبيهة بالغرائز ، وأنه من الصعب على العالم المادي أن يرجع هذه الحركات الى حالات التروبيزم . قال ان بعض النباتات تحرك اطرافها كما يحرك الحيوان ارجله ، فتتأثر بالجاذبية الارضية ثم ترتفع ثم تتأثر بالنور فتنحني امامه او تبتعد عنه واذا لمست جسماً أحاطت به وقبضت عليه بقوة ثم التفت حوله على شكل لولب ، واتجه ساقها الى فوق كانه لولب لين . فهذه الحركات كما قلنا شبيهة بغرائز الحيوان ، لا بل هي غرائز حقيقية ، فهل نقول انها عادات وراثية مصحوبة في الاصل بارادة وعقل ؟ .

جواب كوب . — لم يتردد (كوب Cope)[1] وهو أحد تلاميذ لامارك ، في قبول هذا الرأي ، ويسمى مذهبه بالمذهب الروحي لقوله بوجود العقل في كل شيء أي في الجماد والنباتات والحيوان . فما قاله ان النبات حيوان معطل ، وان الكائنات الحية كلها كانت في الأصل قادرة على الحركة متصفة بالشعور ، فأضاع النبات ذلك عندما التجأ الى الارض واستقر فيها وتمت له أسباب المؤالفة التامة .

ولا يزال هناك نباتات متصفة بالحركة كالاشنيات (Algues) وغيرها وهي أثر باق من الماضي ، شاهد على صفات النباتات القديمة ، الا ان النبات قد أصبح اليوم محبوساً في أقفاص خشبية ، محروماً من الشعور بعد

(1) Cope, The origin of the fittest, « De l'orignie du plus apte ».

أن كان في الماضي حيوانا متصفاً بالحركة والحرية والعقل .

الرد النهائي على هذه النظرية . — إننا لا نستطيع الآن أن نناقش آراء (بوبه) و (كوب) في طول أعمار الحشرات واتصافها بالعقل ، وتقدم عالم الحيوان على عالم النبات في الوجود ، ولكننا نقتصر على القول ان هذه الآراء توقعنا في شبه كثيرة . فمنها قول (سابانيه) : لو كانت الغريزة متولدة من العقل لوجب أن يكون أعقل الحيوانات أكثرها غرائز ولكن الواقع يكذب ذلك ، لأن غرائز الحيوانات الفقارية أقل من غرائز الحيوانات المفصلية ، وغرائز الانسان أقل من غرائز اللبونة ، فالغريزة لم تتولد إذن من العقل ، وأقل الحيوانات عقلا أكثرها غريزة .

ب — ارجاع الغريزة الى الآلية

الغريزة في هذا المذهب ليست متولدة من العقل ، بل هي فعل ميكانيكي ناشيء عن آلية محضة .

الحيوان آلة . — فمن الذين ذهبوا الى ذلك (ديكارت) ، إذ قال ان الحيوان آلة مركبة لا شعور فيها ولا عقل ، فهو لا يفعل شيئاً عن علم ولا يدرك ما يفعل ، بل ان أفعاله متولدة من تركيب أعضائه وترتيبها . والدليل على ذلك أولا أن الحيوان لا يتكلم وثانياً أن غرائزه متخصصة ، فاذا كان حاذقاً في فعل كان جاهلا في الافعال الاخرى ، فهو إذن لا يفكر ، بل يتحرك كالآلة ، كأنه ساعة مؤلفة من لوالب ودواليب تدل على الوقت دلالة محكمة ، ولكن من غير أن تكون عالمة بما تفعل .

وقد أخذ بنظرية ديكارت هذه بعض العلماء المعاصرين كهوكسلي الانكليزي و (برت) الالماني .

مناقشة . — لم يقم على نظرية (ديكارت) هذه دليل مقنع ، لانه ليس في وسع الانسان ، كما صرح بذلك ديكارت نفسه ، أن يدخل الى

قلب الحيوان ويطلع على ما يجري في نفسه . فلا يمكننا أن نفرق بين أفعاله الشعورية وأفعاله اللاشعورية وأن نوضح آلية غرائزه من غير أن نستند، كما في النظرية السابقة إلى عامل الوراثة .

الغرائز هي سلاسل من الافعال المنعكسة . — زعم أصحاب النظرية الداروينية الجديدة أن الغريزة هي أفعال منعكسة مركبة أو هي مجموع تغيرات عرضية أبقاها الاصطفاء الطبيعي . وقد علل (داروين) قبلهم تحولات الكائنات الحية بتغيرات خلقية أو كما يقول تلاميذه المعاصرون بتغيرات انتقالية ، فاذا كانت هذه التغيرات نافعة احتفظ بها الفرد لنفسه وتفوق بها على غيره في تنازع البقاء . فأولاد بطن واحد لا تكون صفاتهم واحدة بل يختلفون بعضهم عن بعض كثيراً ، فلا يفوز في معترك الحياة إلا من كان منهم متصفاً بالصفات النافعة ، وهكذا لا يزول إلا الضعيف ولا يبقى إلا الاقوى ، والاصلح . وليست هذه التغيرات جسدية فحسب كتغير الطول أو اللون أو تناسب الاعضاء ، بل قد تكون نفسية كتغير الاستعداد لفعل من الافعال أو لرد فعل مطابق للحاجة . نعم انه من الصعب أن يحصل الفرد دفعة واحدة على تغير خلقي شبيه بالغرائز العجيبة الموجودة عند الحشرات ، ولكن الغريزة تنقسم إلى سلسلة من الافعال المنعكسة ، وكل منعكس بسيط هو تغير خلقي أقره الاصطفاء الطبيعي . فمن الممكن إذن أن تجتمع آثار هذه التغيرات بعضها فوق بعض ، وأن تولد بتجمعها الفعل الغريزي .

تغير الغريزة . — ولكن أمراً واحداً يمنعنا من قبول هذا الرأي، وهو اتصاف الغريزة بالكمال ، فلو كانت الغريزة سلسلة من الافعال المنعكسة لما كانت كاملة منذ ظهورها ، بل لتغيرت تبعاً للتطور ، وهذا ماذهب اليه (داروين) اذ صرح بتغير الغريزة وذكر لنا امثلة كثيرة للدلالة على ذلك . نعم ان الفرد لايستطيع الان أن يضيف شيئاً الى الغرائز الثابتة في النوع

ولكن اطلاق هذا الحكم على الانواع القديمة خطأ فاحش ، فقد يكون الثابت في الحاضر متغيراً في الماضي ، وليس ادل على تغيرات الماضي من التغيرات التي نشاهدها اليوم عند الانواع التي لم يثبت التطور بعد غرائزها فمن هذه التغيرات التي ذكرها (داروين) ان الزنابير تصنع في بعض الاحيان خليات منفصلة غير دائرية ، وان حشرة تعيش في المكسيك تدعى (مليبونا دومستيكا Melipona Domestica) تصنع صفاً من الشمع مركباً من خليات اسطوانية ، وان نحل بلادنا يصنع خليات مسدسة الشكل . فالنحلة لم تحل اذن هذه المسألة الهندسية دفعة واحدة ولم تصل الى هذه النتيجة إلا بالتدريج والتردد الطويل . ولكن هذا التردد وهذه المحاولات المتتابعة لم تكن بالضرورة ناتجة عن إرادة وعقل ، بل ان ظهورها كان عن اتفاق ومصادفة . فاذا أصاب الفرد تغيراً خلقياً ما ، و كان هذا التغير نافعاً له في معترك الحياة احتفظ به واستبقاه لنفسه ، ثم تتجمع بعد ذلك آثار هذه التغيرات المتتابعة وتتكون من تجمعها الغرائز . فالغريزة لم تتولد إذن من العادات المكتسبة كما زعم (لامارك) وتلاميذه ، بل تولدت من ادخار التغيرات الخلقية العرضية .

فالنظرية الداروينية الجديدة تجتنب المسائل الخلافية التي أوقعتنا فيها نظرية لامارك كوراثة الصفات المكتسبة وإرجاع الغريزة إلى العقل والارادة ، الا أنها كما بينا تجعل ظهور التغيرات العرضية قائماً على الاتفاق والمصادفة ، وهذا القول مشتمل على شبهة هي أقبح وأشنع من الاولى .

راي هنري فابر . — وقد وجه العلماء على الداروينيين اعتراضاً مقتبساً من ملاحظات (هنري فابر) . قالوا ان السفكس مثلا هو جراح ماهر يصطاد فريسته فيطعنها تسع طعنات متوالية في مراكزها العصبية المختلفة ثم يحرث رأسها لا ليقتلها ، بل ليخدرها ويتركها بالقرب من بيضته مع

انه لن يرى السرفة التي ستخرج منها . فلو فرضنا أن غريزة السفكس هي سلسلة من الاعمال المنعكسة وانها لم تتكون دفعة واحدة بل تكاملت بالتدريج لما استطاع السفكس أن يستفيد منها . لانه اذا أخل بشرط من شرائط الفعل ، أبطل حكمة الغريزة ، فهو ان قتل فريسته بدلا من أن يخدرها أفسد لحمها قبل زمن التفريخ ، وان قصر في تخديرها فرت منه ، وفي كلا الحالين لا تجد السرفة بالقرب منها غذاء ، فتموت وينقرض النوع بموتها . فيجب لذلك اذن أن تكون غريزة (السفكس) كاملة منذ ظهورها لا أن تتكامل بالتدريج ، ولا يمكن ايضاح هذا الكمال الخلقي بنظرية الاصطفاء الطبيعي .

ولكن ملاحظات العلماء المعاصرين قد اضعفت اعتراض (هنري فابر) هذا ، لانها قد بينت لنا ان علم السفكس ليس سوى اسطورة ، فهو يطعن فريسته كيفما اتفق أي في الجهة التي يستطيع الوصول اليها ، فاذا كان عدوه من مستقيمة الجناح ذات المخالب الخلفية ، ثبت نفسه على الظهر أو ثنى بطنه للوصول اليه ، واذا صادف حلقات البطن أولج ابرته فيها وفقاً لخطوط المقاومة الضعيفة ، فهو اذن يطعن عدوه حيث يستطيع الى ذلك سبيلا ، فلا يصيب دائماً مراكزه العصبية بل قد يصيبها ويصيب ما بينها ولا يمرث رأس فريسته ليخدرها بل ليدافع عن نفسه ، ويهاجم عدوه بقسوة وشدة من غير أن يعني بقواعد الجراحة ، فليس إذن في غريزة السفكس أسرار وعجائب ، انه يهجم على فريسته ، فيتجنب أولا مخالبها ثم يمد جسمه ليتمكن منها ثم يولج حمته بين أقسامها الصلبة . وفعله هذا غريزي كفعل الثور الذين يحرك رأسه استعداداً للنطح او كحركة الفرس الذي يضرب برجله الارض ، او كحركة الارجل في الحيوانات القشرية أو الحشرات المستقيمة الجناح ، أو كحركة الانسان عند الخطر . فلا تعجب اذن للسفكس كيف يدافع عن نفسه وكيف يتقي الخطر في

الهجوم على عدوه ، ولا تجعل منه عالماً بفن الجراحة ، لان هذا الامر أشبه شيء بأسطورة .

المشاكل الباقية .— ولكن هذه الملاحظات التي جاء بها العلماء لم تبدد كل مشكلة اذ كيف يقاتل (السفكس) حيوانا لا حاجة له فيه ؟ إنه من آكلة النبات ومسرفته وحدها من آكلة اللحوم فهو اذن يعمل من غير أن يعلم لمستقبل جنسه ويصطاد الحشرات لسرفته لا لنفسه ، فكيف يفعل هذا بسائق المصادفة والاتفاق ، فلو قلنا انه كان في الماضي اطول حياة مما هو عليه الآن وانه كان كسرفته من آكلة اللحوم وأنه كان يصطاد الحشرات لنفسه ولأعقابه معاً لما بددنا جميع الشبهات ، اذ يرد على ذلك سؤال وهو لماذا تبدلت غريزة السفكس حينما اصبح حولياً ، فصار يكتفي بتخدير فريسته بدلا من قتلها ، ليدخرها لنفسه . كلا ، انه يخدرها الان لتتغذى بها السرفة بعد خروجها من البيضة ، فكأن الطبيعة قد عوضت عليه خسارته بمنعكس جديد في سبيل بقاء النوع ، ان تلاميذ (داروين) يعتبرون هذا المنعكس الجديد تغيراً عرضياً واتفاقاً ، ولكن ليت شعري ، اليس القول بالاتفاق والمصادفة اقراراً بعجز العقل ؟ .

ان الاصطفاء الطبيعي يستلزم هو نفسه وجود غريزة اولية .— ومما يقال أيضاً في الرد على الداروينيين ان فكرة الاصطفاء الطبيعي تقتضي هي نفسها وجود غريزة أولية . فهم قد جعلوا الغريزة فعلا منعكسا مركبا ، وقالوا ان الاصطفاء الطبيعي يثبت هذه الافعال المنعكسة في النوع ، ولكن الاصطفاء الطبيعي يستند الى غريزة الحياة ولا وجود له الا بها ، لانها هي التي تسوق الى تنازع البقاء ، حتى لقد سماها (سبينوزا) بنزوع الموجود الى التثبت في الوجود ، وسماها (شوبنهاور) بارادة الحياة . وهي التي تدفع

الكائن الحي الى البحث عن غذائه ، ولولاها لهلك لا محالة ، فلا معنى اذن لتنازع البقاء بدون غريزة الحياة ٠

وإذا قيل ان هذه الغريزة الاولية هي والحياة شيء واحد ، وانه لا حاجة لايضاحها لانها اولية ، قلنا ربما كانت الغرائز الأخرى لا تختلف عن غريزة الحياة في حاجتها الى التعليل فلا معنى لايضاحها بالافعال المنعكسة المركبة وترك غريزة الحياة وحدها بدون تعليل ٠ ويكفي لابطال نظرية من النظريات ان يشذ عنها حادث واحد ، لانه لا علم الا بالكليات ، فاذا كانت نظرية داروين تعلل لنا جميع الغرائز وتعجز عن تعليل غريزة الحياة ، قلنا ان تعليلها جزئي ، لا كلي ، وكل تعليل جزئي مخالف لشرائط العلم ٠

الغريزة لم تتولد من جمع الافعال المنعكسة ٠ – وأخيراً فان تدقيقاً بسيطاً في النظرية الداروينية الجديدة يبين لنا ان الغريزة لم تتولد من جمع الافعال المنعكسة بعضها الى بعض لان التجربة تدل على ان هذا الجمع لا يكفي لجعل الافعال الجديدة متفقة مع الحاجة ، بل يجب لذلك أن تتبدل الحركات السابقة ٠ هب ان (السفكس) كان يصطاد الحشرات لنفسه ولسرفته معاً ، انه في هذه الحالة لا يهتم ببقاء فريسته حية بعده ٠ فلا يتورع في ضربها حيث يشاء لقتلها ، ثم لنفرض ان شرائط الحياة قد تغيرت بالنسبة الى « السفكس » حتى ادى اشتداد البرد في الشتاء الى موته بعد زمن البيض ٠ ولنفرض ان الطبيعة قد اضافت في هذه الحالة الى التغيرات العرضية السابقة تغيراً جديداً فجعلت السفكس يستبدل بطريقة القتل طريقة الادخار ٠ ان هذا الابدال لا ينتج عن اضافة منعكس جديد الى الفعل المنعكس السابق ، بل يقتضي تغير الحركات الجزئية السابقة ، وتنسيقها ، ولا يمكن أن يكون هذا التغيير المتناسق ناتجاً عن المصادفة والاتفاق ٠

ج - النظريات الغائية

الغائية الدرسية . - ان النظرية الغائية شبيهة بنظرية (لامارك) الا انها لا ترجع الغريزة الى عقل الفرد بل الى عقل اعلى منه منبث في الوجود أو مفارق له . فالعالم في هذا المذهب قد رتب على مثال الامور الانسانية كأنه صورة محسوسة لخطة عامة معقولة ، وكأن كل شيء في الكائن الحي من اعضائه الى وظائف أعضائه وغرائزه المقابلة لها ، تابع لغاية واحدة ألا وهي بقاء الفرد وحفظ وجود النوع . فالغريزة هي إذن مظهر من مظاهر القوة السامية المسيطرة على الوجود ، بها ينسجم الكائن الحي في نظام الكون ، وفي نظام الوجود وحدة مبنية على تضامن العناصر وتعلقها بعضها ببعض ، وهي توضح لنا اختلاف نزعات الحياة وتمازج صورها الظاهرة في الغريزة .

مناقشة هذه النظرية . - ان هذه النظرية لا تتفق مع الحوادث الطبيعية . قال (هنري برغسون) ، وهو من الذين انتقدوا الغائية والآلية معاً . ان الفيلسوف الذي يعتقد أن كل جزء من أجزاء الكون دال على خطة عامة معقولة ، يخيب أمله شيئاً فشيئاً عند مجابهة الحوادث ، لان التطور ليس حركة الى الامام فقط ، بل هو في كثير من الاحوال وقوف أو انحراف عن الغاية أو رجوع الى الوراء . لو كانت الحياة مطابقة لخطة عامة مدبرة لكان اتساقها في ظواهرها العالية أتم وأبين ، كالبناء الذي كلما ركبت أجزاؤه بعضها فوق بعض ، حقق فكرة المهندس ، وأظهر خطته ، فهل في تطور الكون ما يشبه هذا ؟

نظرية هنري برغسون . - على أن مذهب (هنري برغسون) لا يختلف في ذلك عن المذاهب الغائية . لانه سالك هو نفسه طريقاً غائياً مقتبساً من المذاهب الالمانية الخيالية . فقد كانت المذاهب القديمة تقول بثنائية عاقلة ،

أما هنري برغسون فقد قال بغائية لاشعورية محضة ، وكانت المذاهب القديمة تقول بتقدم القصد على الحوادث وتشبه فعل الطبيعة بفعل الانسان وقصده ، أما هنري برغسون فقد جرد فاعلية الحياة من كل قصد وجعلها ناتجة عن عفوية حرة واندفاعة مبدعة هي المنبع الحقيقي لتطور الانواع . قال ان الغريزة هي ظاهرة مباشرة لاندفاعة الحياة ، لا بل هي تتمم عمل الحياة في تعضية المادة ، فلا يمكنك أن تقول أين ينتهي عمل الحياة وأين تبدأ الغريزة . وقال أيضاً : ان الدجاجة التي تكسر قشرة البيضة بمنقارها تعمل بالغريزة ، ولكن عملها هذا لا يختلف كثيراً عن الحركة الوشيمية . أنظر الى خلايا الجسم الحي ، انها تتغذى ، وتدافع عن نفسها ، وتتوالد وتعمل معاً في سبيل غاية واحدة ، ثم انظر إلى أفراد النحل في كورة واحدة ، ان كل نحلة هي خلية في جسم عضوي واحد . وغرائز الافراد في كورة النحل ، شبيهة بوظائف الخلايا في الجسم الحي .

فالغريزة تختلف إذن عن العقل اختلافا ذاتياً ، نعم انهما يتعاونان في الحيوان ، ولكن كلا منهما يتجه اتجاهاً مختلفاً عن الآخر . لقد أخطأ الفلاسفة الاقدمون في زعمهم أن الغريزة والعقل هما درجتان مختلفتان لامر واحد ، لان الغريزة لا تختلف عن العقل في درجتها فقط ، بل هي مخالفة له في اتجاهها أيضاً . انهما يتولدان معاً من اندفاعة الحياة ، ثم يسلكان طريقين متباينين . فالعقل متجه نحو المادة ، هدفه صنع الآلات والادوات الجامدة ، أما الغريزة فقد صاغتها الطبيعة على صورة الحياة حتى جعلتها قادرة على إبداع آلات متعضية ، وطريقة العقل مادية أما طريقة الغريزة فعضوية ، وما يحلله العقل ويشرحه ، تحسه الغريزة وتدركه مباشرة وتمثله تمثيلا ، فتمتزج بالاشياء وتتحد بها وتدركها من داخلها ، هكذا يدرك (السفكس) سر فريسته من غير ان يحتاج كعلماء الحشرات الى معرفة مراكزها العصبية .

المناقشة

١ — إن هذه النظرية تسلم بصفات الغريزة كما جاء بها (هنري فابر) من غير أن تناقشها . لقد بالغ العلماء في غائية الغريزة وصفتها العمياء وحذقها حتى جعلوها سراً من الاسرار فجاءت مباحثهم مزيجاً من المبالغات والغرائب والاساطير التي تصلح للرواية والادب لا للتاريخ الطبيعي . وأعجب من ذلك كله أن ينخدع بها عالم مثل (فابر) وفيلسوف عميق مثل (هنري برغسون) .

٢ — إن هذه النظرية تجعل الغريزة مضادة للعقل ، مع أن الحوادث تثبت لنا عكس ذلك تماماً . فتبين لنا أن هناك حدوداً متوسطة بين الغريزة والعقل وأن الغريزة تتغير وتؤالف شرائط البيئة ، وقد أذعن أصحاب المذهب الغائي جميعهم لهذه القضية وسلموا بأن الغريزة والعقل يتعاونان في الحيوان ، وان كلا منهما متصل بالآخر .

٣ — إن نظرية (هنري برغسون) قد وحدت بين الغريزة والحياة . وهذا صحيح بالنسبة إلى الغريزة من حيث هي نزعة عامة ، لا من حيث هي سلوك مركب من حركات وعمل مؤلف من أفعال ظاهرة تعبر عن النزعات الخفية ، فنحن لا نريد الان أن نعلل غريزة الغذاء أو غريزة الامومة من حيث هي نزعة خفية ، بل نريد أن نوضح الصور المعينة والاشكال الدقيقة التي اتصف بها نزوع الحيوان إلى الغذاء وميله إلى تربية صغاره .

إن النظرية الغائية لا توضح لنا شيئاً من ترتيب هذه الصور وآلية الحركات المقومة لها ، وما الايضاح باندفاعة الحياة إلا وهم وتضليل . فما هي اندفاعة الحياة وما هو هذا الحدس الذي نمازج به حقيقة الوجود ، إننا لا نفهم كيف يمازج السفكس حياة فريسته وكيف يدركها من داخلها إدراكا مباشراً وكيف يطلع بذلك على الوسائل الجراحية اللازمة

لتخديرها . وإذا طلبنا من (هنري برغسون) وتلاميذه إيضاح هذا الامر على ضوء العقل ، قالوا ليس في وسع العقل أن يفهم حقيقة الحياة .

٤٠ – النتيجة

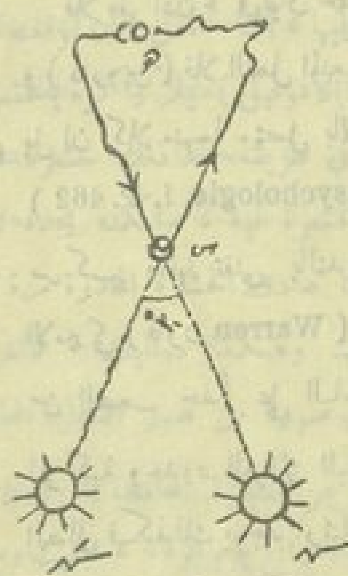
ينتج من هذه النظريات المختلفة أن لكل من العقل والآلية أثراً في إيضاح حقيقة الغريزة . فالغرائز البسيطة تنحل إلى الآلية ، أما الغرائز المركبة فلا يمكن توضيحها إلا بتعاون الآلية والعقل .

إن الغرائز البسيطة تنحل إلى حركات أولية كالتروبيزم والتاكتيزم والحساسية التفاضلية [1] والاطراد الحيوي [2] والذاكرة العضوية . فمن الغرائز التي يمكن إرجاعها الى (التروبيزم) غريزة النبات المتسلق ، وتسمى حركة النبات الدائرية حول الجسم بحركة الاتجاه اللمسي (Tropisme tactile)

(١) الحساسية التفاضلية (Sensibilité différentielle) هي ردود الفعل التي تتولد من تغير شدة المؤثر . مثال ذلك أن بعض الحشرات يتجه نحو النور (فوتو تروبيزم إيجابي) فاذا وضعنا على منبع النور حاجزاً غيرت الحشرة اتجاهها ثم رسمت نصف دائرة وسارت في اتجاه معاكس للاول . وحاملات الوبر من أصداف البحر (Serpule) تنبسط تحت تأثير النور فوق أنبوبها الكلسي ، فاذا حجبت الغيوم نور الشمس عنها تقلصت ورجعت الى الانبوب . وبق المنازل يهرب من النور ، فاذا أضأنا طريقه فجأة بمصباح جديد ، غير حركته واتجه نحو النور . (٢) الاطراد الحيوي (Les rythmes vitaux) للاجسام الحية تأثرات دورية متولدة من العوامل الخارجية كالاضاءة والحرارة والمد والجزر ، فاذا انقطع المؤثر الخارجي بقيت هذه التأثرات محفوظة فيها ، مثال ذلك أن بعض الديدان يعيش على سواحل البحر ، فيخرج من الرمل عند الجزر ويدخل فيه عند المد ، فاذا وضع في أحواض مائية استمر على حركاته الدورية السابقة .

ومن الغرائز التي يمكن إرجاعها إلى (التاكتيزم) اتجاه الفراشة نحو النور واختباء سرفتها في ساق النبات هرباً من النور. ومنها ما يمكن إرجاعه إلى الحساسية التفاضلية كتظاهر بعض الحشرات بالموت، وتنكر السرطان المسمى عنكبوت البحر، واختباؤه وراء الأشنية، ومنها ما هو اطراد حيوي كنزوع الخطاف إلى الهجرة عند مجيء الشتاء، ومنها ما هو ذاكرة عضوية كغريزة النمل في رجوعه إلى الاوكار. وقد تكون هذه الذاكرة عضلية، أو شمية، أو بصرية (شكل ٥٥).

أما الغرائز المركبة فتتألف من اجتماع هذه الحركات المختلفة وامتزاجها بعضها ببعض. وفي وسع العالم الطبيعي أن يكشف عن هذا التركيب باتباع طريق المقايسة، فيقايس بين الأنواع القريبة ويشاهد غريزة من الغرائز في كل نوع منها فيطلع بذلك على أدوار تطورها المختلفة ويهتدي إلى معرفة أصولها.



(شكل — ٥٥)

(شكل ــ ٥٥) الاتجاه عند النمل

تخرج النملة من وكرها (هـ) وتتجه نحو الشمس وهي في (ش)، ثم تحبس في (س) من الساعة (٣) حتى الساعة (٥) بعد الظهر، فاذا أفلتت عادت الى وكرها باتجاه معكوس يشكل مع الاتجاه الاول زاوية قدرها ٣٠ درجة مساوية للزاوية التي أحدثتها الشمس بانتقالها من (ش) الى (ش َ). فالشمس كانت عند الذهاب في اتجاه الحركة، فأصبحت عند الاياب في عكس الاتجاه.

مثال ذلك ان ذات المثاقب تبيض بيوضها بالقرب من فرائس جهة،

وهناك أنواع متوسطة بين ذات المثاقب والمغشية الجناح : منها ما يحمل الى وكره فريسة ميتة قتلها بثقبه ، ومنها ما يبيض في موضع ما ، ثم يذهب الى الصيد فاذا خرجت السرفة من البيضة جاءها كل يوم بما تصيده من الحشرات ، ومنها ما يكتفي بجمع الحشرات الميتة ٠

فهذه الامثلة وغيرها تثبت لنا أن الغريزة ترتقي ارتقاء تدريجياً عن طريق التعلم ، فتبدأ بالاعمال البسيطة ثم ترتقي منها الى الاعمال المركبة فالعمل الاول قد يكون منعكساً بسيطاً كقرصة الزنبور عند لمسه جسماً من الاجسام ، وقد يكون تغيراً عرضياً مفاجئاً ٠ وفي أكثر هذه الافعال الاولية البسيطة منفعة مباشرة للفرد ، الا أن تكامل هذه الافعال لا يتم إلا بتأثير العقل ، وفي تكاملها التدريجي منفعة للنوع ٠ فالغريزة تستلزم اذن التعلم والعقل وترتكز في الوقت نفسه على الاصطفاء الطبيعي ٠

فلا مفر اذن ، في بيان حقيقة الغريزة ، من الجمع بين مذهبي (لامارك) و (داروين) فلا الفعل المنعكس بمخالف للغريزة ولا الغريزة منافية للعقل ، بل ان كلا منهما متصل بالآخر ٠ لقد قال سبنسر في مبادئ علم النفس ، (Principes de psychologie, I. P. 462) ان الغريزة فعل منعكس مركب وانها تفنى بالتدريج في شيء هو اسمى منها ٠ وقال العالم النفسي الاميركي (وارن Warren) ان لتعقد الافعال المنعكسة درجات مختلفة ، وانه من الصعب جداً على الباحث أن يفرق بين حدود الافعال المنعكسة المركبة وحدود الغرائز البسيطة ٠ وكما يوجد بين الفعل المنعكس والغريزة اتصال فكذلك يوجد ارتباط بين الغريزة والعقل ٠ فلا معنى اذن لجعل العقل منافياً للغريزة كما فعل (هنري برغسون) Piéron, La notion d'instinct, 316 ان أكثر مباحث العلماء المعاصرين قد أضعفت هذا الرأي ٠ فالغريزة متصلة بالفعل المنعكس والعقل متصل بالغريزة ، أي ان آخر أنق الافعال

متصل بأول أفق الغريزة ، وآخر أفق الغريزة متصل بأول أفق العقل ، وما الغريزة إلا أفق متوسط في ارتقاء الاحوال النفسية من طور إلى آخر .

— ولنبين الآن ما هي ميزة هذا الافق المتوسط ، إن العقل الذي تسيره الغرائز يبقى عقلا ابتدائياً ، أعني أن عملياته تنحصر في ذاكرة التداعي الخاضعة للتجربة الفردية ، وعقل هذا شأنه لا يستيقظ من نومه إلا في لمحات قصيرة من الزمان وقد تكفي هذه اللمحات القصيرة لموائمة الظروف وتوجيه العمل في طريق جديدة ، الا أنها سرعان ما تخبو وتصبح ظلاما ، فينقلب العمل بعدها الى حركات آلية متتابعة ويتكرر وفقا للروابط القديمة من غير تجديد ولا ابداع .

لقد شبه جورج كوفيه الغريزة بالسير في النوم (Somnambulisme) وهذا التشبيه صحيح ، لان الحيوان الذي تسيره الغريزة لا يشعر بالمؤثرات الخارجية ، فالنحلة تداوم على وضع العسل في القرص المثقوب من غير أن تشعر بخروجه منه ، فهي تشرع إذن بعملها وفقا للروابط القديمة ، فتتابع حركاتها بصورة آلية ، ويصعب عليها ، أثناء الفعل ، أن توقف هذا التتابع الآلي وتعود سيرتها الاولى . و (الاموفيل) يملأ وكره بالحشرات المخدرة ثم يسده بالتراب ، فاذا صادف في طريقه بعد ذلك حشرة مخدرة جديدة ، فتح وكره ثانية ليضع هذه الحشرة فيه ، ولكنه يجده ممتلئا فيترك الحشرة جانباً ويسده بالتراب ، فاذا صادف الحشرة المخدرة مرة ثانية عاد إلى الوكر وفتحه ثم سده عدة مرات وهكذا دواليك . فالغريزة تشبه إذن حالات السير في النوم[1] . وهي صورة من صور الفاعلية المحافظة

(١) ذكر الدكتور (بيه رجانه) مثالا عن الفاعلية المحافظة قال : ان فتاة أضناها الحزن لمرض والدتها حضرت ساعة النزاع يوم الوفاة ، فبقيت وحدها إلى جانب الجثة ، وحاولت احياءها فأسقطتها وهي تعانقها من السرير الى الارض —

(Activité Conservatrice) التي تكرر الماضي وتعيد الروابط القديمة كما هي . والفاعلية المحافظة هي أحط الوظائف النفسية وأوضحها .

هذا وفي سلوك الانسان أفعال كثيرة مماثلة لهذه الغرائز . فمنها حالة التلميذ الذي يلقي قطعة من محفوظاته فاذا قاطعته اضطر إلى إعادتها من أولها ليتمكن من إلقائها . ومنها الافعال التي نحصل عليها بالتلقين أو الذهول يقوم بها الانسان من غير أن يشعر بما يحيط به ، ومنها أفعال الهوى ، قال ريبو : « لو كانت النحلة شاعرة وهي تبني خليتها بالغاية التي تتبعها ، وعالمة بضرورة اتباعها ، لكانت حالتها شبيهة بحالة المولع بأمر من الامور » . وللهيجان أيضاً نتائج مماثلة لنتائج الغرائز . ان الراكب في القطار يهرب من الموضع الذي تهورت فيه القاطرة ، ويستمر على الهرب بصورة آلية رغم ابتعاده عن مكان الحادث . وقد شبه (بوفيه Bouvier) حركات خلايا النحل بأفعال الجماعات الانسانية .

ومع ذلك فان الفاعلية المحافظة ليست مطلقة التأثير في الغريزة . لان هناك أحوالا تدل على أن الغريزة ليست مسخرة للماضي تماماً . نعم ان أفعال الحشرات تشبه فعل السائر في نومه ، ولكن هذا النائم كثيراً ما يستيقظ عند الحاجة ، فلا غرو إذا تحرر فكر الانسان من قيود الآلية واستبدل بالفاعلية المحافظة أفعالا نفسية عالية يسمو بها الى يفاع الاستبصار .



ـ ثم أصيبت بعد ذلك بحالات السير في النوم ، فكانت تمثل في نومها جميع الاعمال التي قامت بها في يقظتها يوم الوفاة . فمن صفات السير في النوم إذن تكرار الاوضاع والافعال والاقوال نفسها في نوبات متتابعة ، أو تكرار الحادثة نفسها عدة مرات في نوبة واحدة .

١ – المصادر

1– *Bergson*, L'évolution créatrice.
2—*Bohn*, La naissance de l'intelligence, (Flammarion 1909)
La nouvelle psychologie animale(Alcan1911)
3—*Bouvier*, La vie psychologique des insectes.
Habitudes et métamorphoses des insectes.
Le communisme des insectes.
4—*Condillac*, Traité des animaux
5—*Fabre (H)*. Souvenirs entomologiques.
6—*James*, Précis de psychologie.
7—*Le Dantec*, Traité de biologie (Alcan 1903)
8—*Lloyd Morgan*, Habit and instinct (London 1895)
9—*Lubbock*, Les sens et l'instinct chez las animaux.
10—*Piéron*, La notion d'instinct, (Bull.Soc. fr. de philosophie, 1914)
11—*Riven*, L'instinct et l'inconscient.
Romanes, L'intelligence des animaux
12—*Sabatier*, Philosophie de l'effort.
13—*Spencer*, Principes de psychologie.

٢ – تمارين ومناقشات شفاهية

١– انتقد المصطلحات الآتية : الغريزة الاخلاقية ، الغريزة الدينية ، الغريزة الموسيقية ، غريزة العقل ٠

٢– غائية الغريزة ٠

٣– اشرح بعض الامثلة التي ذكرها (فابر) عن غرائز الحشرات ٠

٤– التروبيزم والحساسية التفاضلية (مراجعة بوهن وبوفيه)

٣ ـ الإنشاء الفلسفي

١ ـ ما هي الصفات المميزة للفاعلية الحيوانية ، أوضح سلوك الحيوان من الوجهة النفسية (بكالوريا ـ اكس ١٩٢٥)

٢ ـ هل يمكن أن يقال بصورة عامة أن الغريزة متولدة من العادة (بكالوريا ـ كان ١٩٢٤)

٣ ـ الغريزة والعقل (بكالوريا غرنوبل ، نانسي ١٩٢٤ ، ديجون وستراز بورغ ١٩٢٧)

٤ ـ علاقة العادة بالغريزة (بكالوريا ليل ١٩٢٩)

٥ ـ اشرح وناقش قول باسكال الآتي : الغريزة والعقل هما علامة لطبيعتين مختلفتين) . (بكالوريا باريس ـ ١٩٣٠)



الفصل الثاني

العادة

١ – وصف وتعريف

العادة اسم مشترك يطلق على حوادث نفسية مختلفة كالعادات الحيوية والعادات الحركية والعادات النفسية المحضة ·

١ – **العادات الحيوية** ·– ان جسدنا يتعود البرد كما يتعود الحر ، ويعتاد الاقامة في الاماكن المرتفعة كما يعتاد نمطاً من أنماط الغذاء ، أو دواء من الادوية ، أو سماً من السموم · ويقال بمعنى أوسع أن العين تتعود الظلام ، والقروي يتعود ضجيج المدن · ويقال أيضاً أن المناعة عادة حيوية ، لان الكريات البيضاء تتعود بالتدريج التغلب على الجراثيم وسمومها · إذن فالعادة الحيوية تزيل الشعور بالمؤثرات الخارجية ، فلا نشعر بشدة الاقليم ولا يؤثر فينا تجرع السم بل نتعوده كما نتعود الظلام والضجيج · وتسمى هذه الحوادث بالمؤالفة الحيوية وهي من المسائل التي اختلف في تعليلها العلماء : فمنهم من يعلل حادثة المناعة مثلاً بتربية (الكريات البيضاء) ، ومنهم من يعللها بتوازن فيزيائي كيماوي · وهي كلها عادات حيوية يرجع درسها إلى علم الحياة أكثر منه إلى علم النفس ·

٢ – **العادات الحركية** ·– العادة الحركية هي استعداد مكتسب لتكرار بعض الحركات وإجراء بعض الافعال · فمن هذه الافعال ما يكون بسيطاً لا علاقة له بالارادة كحركاتنا الطبيعية التقليدية أو إشاراتنا ومنها ما يكون مركباً كحركات الارتداء والزينة والبهرجة والاكل

ومنها ما يستلزم التدرب والتمرن كركوب الخيل وقيادة الدراجة أو السيارة والتوقيع على آلة موسيقية أو حفظ قطعة شعرية ، وهي كلها مبنية على آليات محركة وروابط عصبية ثابتة تولدت بالتكرار والتعلم الارادي ثم أصبحت بعد التمرن لا تحتاج إلى جهد وإرادة .

٣ — **العادات النفسية المحضة** . — العادات النفسية المحضة هي استعداد مكتسب يجعل الانسان يحس أو يفكر أو يعمل كما أحس أو فكر أو عمل من قبل على صورة معينة . فمن عادات التفكير الترتيب والتناسق في الافكار والتعمق فيها ، والتأني في الحكم او السرعة فيه ، والتعمق في الخيال ، وصحة الاستدلال ، وحصر الانتباه وسرعة توجيهه . ومن عادات الانفعال والارادة ضبط النفس او استرسالها ، وكظم الغيظ ومحاربة الهوى ، والرضى ، والعفة والمروءة وغيرها من العادات الاخلاقية . قال بنيامين كونستان يصف نفسه : « كنت خجولاً كوالدي فتعودت ان اكتم ما كنت اشعر به ، فلا اضع الا خططاً منفردة ، ولا اعتمد الا على نفسي في انجازها فأصبحت اجد في آراء الاخرين واهتمامهم بي واعانتهم لي وحضورهم الي عائقاً . وتعودت أن لا أتكلم أبداً عن شواغل نفسي ، وأن لا أشترك في الحديث الا لضرورة ماسة فإذا اشتركت فيه انعشته بنكتة تساعدني على اخفاء حقيقة فكري » .

Benjamin Constant, Adolph ch. I..

تصنيف العادات . — ان تصنيف العادات الى حيوية وحركية ونفسية محضة هو التصنيف الذي سنتبعه في هذا الكتاب . الا ان بعض العلماء قد صنف العادات على وجوه اخرى . ولنذكر الان بعض هذه التصنيفات .

آ . — **العادات العامة والعادات الخاصة** . — فمن هذه التصنيفات تصنيف (اغجر **Egger**) الذي قسم العادات الى عامة وخاصة . فالعادة الخاصة (**Habitude spéciale**) أو الجزئية (**Particulière**) هي العادة التي

يقتصر فيها على تكرار فعل من الأفعال على نمط واحد ومن غير تغيير كعادة الموسيقار الذي يعزف قطعة موسيقية معينة على آلة معينة . والعادة العامة (Habitude générale) هي العادة التي تشتمل على افعال متباينة ولكن من جنس واحد ، كعادة الموسيقار الذي يعزف اية قطعة موسيقية جديدة من غير تردد ، فعادته هي اذن عادة عامة لانها قد اكسبته ملكة عامة تنطبق على افعال نفسية مختلفة . قال (اغجر) ان العامل الحاذق هو العامل الذي اكتسب عادات عامة يستطيع تطبيقها على جميع الاحوال الجديدة . وعادة التمثيل هي عادة عامة لاشتمالها على الكلام والحركة والاشارات التي يستطيع الممثل استخدامها في كل دور جديد . فنطاق العادة العامة أوسع من نطاق العادة الخاصة ، لان العادة العامـة تطلق ايضا على الاستعداد الفكري ، والمهارة الفنية ، والاسلوب . وقال ايضا : ان امتلاك لغة من اللغات هو عادة عامة لانها تقتضي ان يكون المتكلم ملما بتركيب الالفاظ وتبديلها وتطبيق قواعد الاعراب على كل تركيب جديد . واعم من هذه العادة ايضا عادة اللغات وهي استعداد عام لتعلم كل لغة . فالعادة الخاصة تقتصر على استرجاع الافعال السابقة كما هي أما العادة العامة فتبعث على التجديد . ولكننا سنبين ، عند الكلام عن نتائج العادة ، ان الفارق بين العادات الخاصة والعامة غير حقيقي ، وان كل عادة من العادات هي عامة بمعنى ما . لانها تطبيق أفعال محدودة على احوال غير محدودة .

ب . — **العادات المنفعلة والعادات الفاعلة** . — ومن هـذه التصنيفات أيضاً تصنيف (مين دوبيران) الذي قسم العادات الى منفعلة وفاعلة . فالعادة المنفعلة (Habitude passive) هي العادة التي تجعل الشخص يتحمل مؤثراً من المؤثرات ، فيتعود شم الروائح الملائمة أو المنافية ويتعود تأمل الجمال أو مشاهدة القبح ، وهي تودي الى تضاؤل الاحساس وضعف

الشعور . أما العادة الفاعلة فهي ميل مكتسب يجعلنا نقوم بأفعال مادية أو فكرية أو خلقية كما فعلناها سابقاً كعادة المشي أو الكلام أو كعادة الانانية أو المروءة أو الاقدام أو الشجاعة ، وهي تقتضي الفعل والادراك معاً ، أما العادة المنفعلة فتقتضي الانفعال والاحساس . والادراك في العادات الفاعلية يزداد وضوحاً فيجعل الحركة أسهل والفعل أضبط وأكمل .

على أن الفرق بين العادات الفاعلة والمنفعلة ليس مطلقاً ، لان هاتين العادتين كثيراً ما تتصلان وتتمازجان . وسنبين عند دراسة أسباب العادة ونتائجها انه لا وجود للعادات المنفعلة وان المؤالفة الحيوية نفسها تقتضي دائماً فاعلية حيوية داخلية .

تعريف العادة — ان لهذه الافعال المختلفة صفات مشتركة وهي ان العادة حالة دائمة لا تتغير بسهولة ، وهي فردية مكتسبة على عكس الغريزة ، وهي توفر كثيراً من الجهد في تكرار الفعل سواء كان ذلك الفعل مؤالفة حيوية أو عادة حركية أو نفسية فيمكننا إذن أن نعرف العادة بقولنا : هي استعداد مكتسب دائم ، لانجاز نفس الافعال او تحمل نفس الآثار .

إن هذا التعريف يبين لنا أن جميع العادات هي ظواهر مختلفة لحالة نفسية واحدة . فلنوضح إذن هذه الصفة بدراسة اكتساب العادات وبيان نتائجها .

Acquiring

٢ — اكتساب العادات

ما هي العوامل المؤثرة في اكتساب العادات ؟ لقد بحث الفلاسفة في هذه العوامل بحثاً نظرياً مبهماً . فمنهم من بين ضرورة التكرار ، ومنهم من أنكرها ، ومنهم من قال بضرورة الارادة ومنهم من أبطلها . ولنناقش الآن بعض هذه الآراء النظرية .

٦ - الآراء النظرية

وظيفة التكرار . — كان أرسطو يقول العادة بنت التكرار . فالتكرار هو اذن عامل اساسي في تكوين العادة اذ قلما تتكون العادة من مرة واحدة ، والعادات الفاعلة كعادة الكتابة واعتياد التوقيع على آلات الموسيقى ، أو الضرب على الآلة الكاتبة ، والعادات الحيوية كاعتياد المعدة نظاما خاصا والجسم اقليما حاراً او بارداً او معتدلا ، كلها تحتاج الى التكرار ، الا أن العادات الحيوية لا تحتاج الى تكرار حقيقي ، بل تقتضي تمديد المؤثر . وقد لاحظ بعض العلماء ان العادة لا تحتاج الى تكرار الفعل عدة مرات بل قد يتم اكتسابها من أول مرة . فالتكرار ليس ضروريا إذن لاكتساب العادة ، بل هو ضروري لتقويتها وتسهيلها وضبطها . فما قاله ليبنيز ان كل فعل هو بداية عادة ، فإذا لم يبق للفعل الأول أثر فلا تتكون العادة ولو كرر الفعل مائة مرة ، لان أصل العادة في التغيير الاول فكلما كان مألوفا كانت العادة راسخة . ان تغييراً واحداً يتم بقوة وانتباه واهتمام وعزيمة أو يقع مصحوبا بلذة عظيمة قد يكفي في تكوين عادة تبقى بقاء الحياة . مثال ذلك أن بعض الناس يحفظ قطعة شعرية بعد قراءتها مرة واحدة ، وبعضهم يتقن استعمال بعض الآلات أو لعبة من الالعاب بعد المرة الأولى ، فالتكرار ليس إذن علة تكوين العادة بل هو نتيجة من نتائجها ، وما العادة كما قال بعضهم إلا الميل إلى التكرار . — وقد رد العلماء على نظرية ليبنيز هذه وقالوا انها عقلية محضة لا تنطبق على الواقع . وسنناقش هذا الأمر بعد قليل على ضوء مباحث التجريبيين .

وظيفة العقل والارادة . — ومن المشاكل النظرية التي أثارها بعض العلماء حول اكتساب العادات مسألة العقل والارادة . قالوا ان العقل

والارادة والانتباه تؤثر في اكتساب العادات الفاعلة ، لان هـذه العادات خاصة بالانسان ، أما العادات المنفعلة كالعادات الحيوية مثلا ، فلا أثر للفاعلية الذهنية في اكتسابها • ولكن هذا القول لا يستند إلى أساس علمي صحيح ، لأن للفاعلية الذهنية أثراً في جميع عادات الانسان من نفسية محضة إلى حركية وحيوية • فقد عود (ميتريدات Mithridate) جسمه بالارادة تحمل مقادير كبيرة من السم • وللحيوان نفسه أفعال عقلية تؤثر في اكتساب بعض العادات الحركية • أضف إلى ذلك أن كثيراً من عاداتنا الحركية أو النفسية المحضة قد يكتسب بانفعال تام ، كعاداتنا الاجتماعية التي تجعلنا نكرر بعض الأفعال على نمط واحد فنقوم كل يوم بنفس الحركات في أوقات معينة سواء أكان ذلك في البيت أم خارجه فتبدل المهنة أفكارنا وتغير أخلاقنا وتجعلنا في أغلب الأحيان خاضعين لأنماط محدودة من الفعل لا أثر فيها لنور العقل وحرية الإرادة •

فلا بد إذن من القول بتأثير العقل والارادة في اكتساب العادة إلا أن هذه العوامل قد تكون خارجية فتنضم إلى العادة بالعرض من غير أن تبدل ماهيتها • وسيتضح لنا ذلك بعد الاطلاع على نتائج المباحث التجريبية •

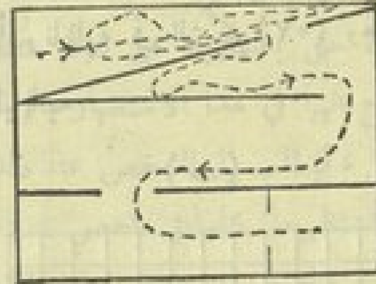
ب – المباحث التجريبية

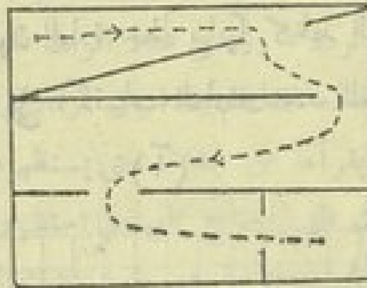
هل يمكن تجريد العادة من هذه العوامل المركبة التي تنضم اليها • وهل يمكننا ان ندرسها بعد هذا التجريد وهي في حالتها البسيطة المحضة ؟

إن علماء النفس والطبيعة قد بحثوا هذا الامر بالنسبة إلى الحيوان فبينوا لنا أولا أن تجريد العادة من الارادة والعقل قد يكون عند الحيوان أسهل منه عند الانسان • ثم بحثوا ثانية في تجريد العادة من هذه العوامل المركبة بالنسبة إلى الانسان أيضاً فدرسوا بعض العادات الميكانيكية وحللوها وفرقوا بين ما يرجع منها إلى العقل وما ينحل إلى الآلية البحتة •

تكون العادة عند الحيوان •— لقد اخترع العالم الاميركي تورنديك

(Thorndike) لدراسة الحيوان طريقة التيه ، ثم طبقت هذه الطريقة بعد ذلك على جميع الأنواع الحيوانية . وهي تشتمل على التجارب الآتية : ضع حيواناً أمام تيه ثم ادفعه الى اجتيازه تجده يسلك طرقاً مختلفة فيضل الطريق المؤدية إلى الغاية أولا ثم يصل في النهاية إلى الهدف المقصود ولكن من غير قصد (شكل ٥٥)



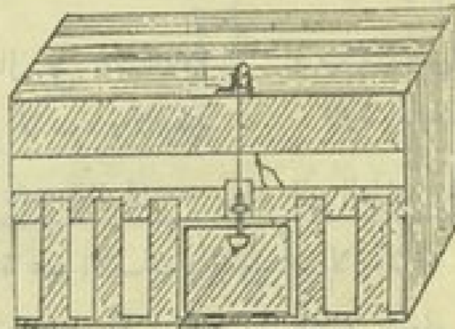


(أ) طريق السلحفاة بعد تكرار التمارين خمس مرات

(ب) طريق السلحفاة بعد تكرار التمارين خمسين مرة

(شكل ٥٥) طريق السلحفاة « نقلا عن تورنديك »

وقد قام العلماء بتجارب أخرى لمعرفة ذكاء الحيوان وقدرته على التعلم وكيفية تعلمه . فاستعملت القردة والفيران البيضاء والكلاب والقطط وغيرها لفتح صناديق خاصة مقفلة بطرق شتى للوصول إلى طعام وضع في بيت مسحور (شكل ٥٦)

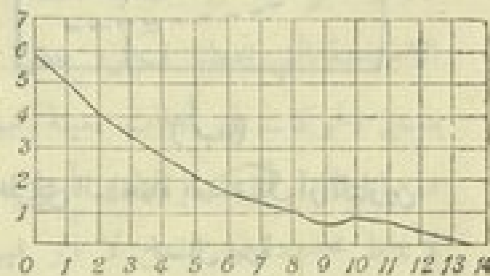


(شكل — ٥٦)

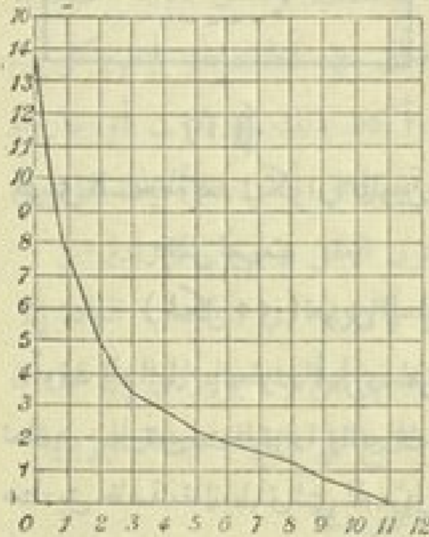
يفتح الصندوق عندما يشد الحيوان حبل المزلاج

وقد أثبتت هذه التجارب أن التكرار يؤدي الى انقاص التردد إنقاصاً تدريجياً ، فلا يزال الفعل يتكامل حتى يصبح دقيقاً محكماً . وعند ذلك يتوقف الحيوان عن التقدم وتعرف هذه الفترة بفترة الركود . وقد قاس العلماء مدة اكتساب الفعل وعدد التمرينات الخاطئة ، فوضعوا لتكون العادة خطا بيانياً كالخط الذي أشرنا اليه في الشكل (٥٧) وهو يدل على اكتساب العادات عند الفارة اليابانية .

(آ)



(ب)



(شكل – ٥٧)

تجارب يركس

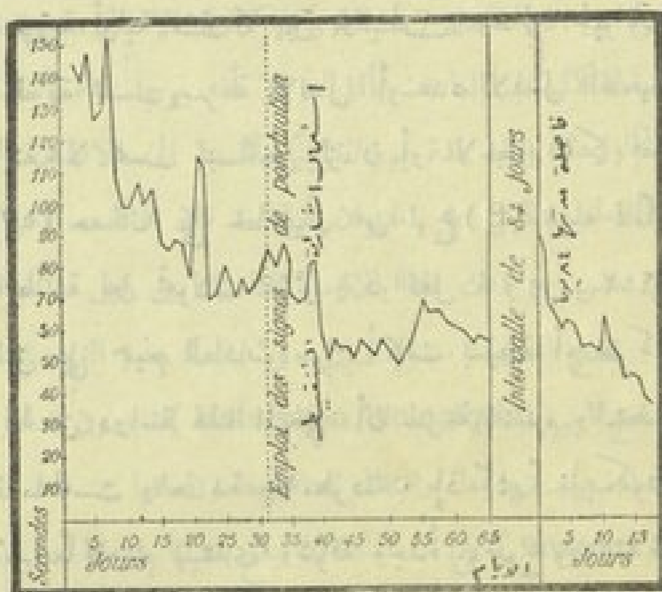
نقلاً عن (بيرون)

(آ) المنحني الدال على تعلم الفارة اليابانية التمييز بين الأسود والابيض

(ب) المنحني الدال على تعلم عشرين فارة يابانية المرور من التيه

تكون العادة عند الانسان . — وقد قام العلماء أيضاً ببعض التجارب لبيان تكون العادة عند الانسان فأثبتوا أن الانسان قد يكتسب العادات من دون أن يكون لميله أو إرادته فيها أثر . كتعلم الكتابة على الآلة لكسب المعاش لا لميل أو رغبة أو كاستظهار مقاطع لا معنى لها ، أو كقراءة الكتابة المقلوبة أو المعكوسة . فالخط البياني المرسوم في الشكل (٥٨) يدل على اكتساب الكتابة على الآلة ، بالتمرن عليها نصف

ساعة كل يوم خلال (٦٥) يوماً (تجارب العالم الاميركي سويفت) (E. J. Swift) . وقد اخترع (أبنغوس) منذ عام ١٨٨٥ طريقة جديدة لاستظهار المقاطع سماها طريقة الاقتصاد (**Méthode d'économie**) وهي تصلح لحساب مدة بقاء الاثر في النفس بعد هذا التعلم ، وتشتمل طريقة ابنغوس على التجربة الاتية : يقرأ الشخص جملة من المقاطع عدة مرات حتى يستظهرها من دون خطأ ولا تردد ، ويحصى عدد المرات التي احتاج اليها في هذا الاستظهار ، ثم تهمل هذه المقاطع مدة من الزمان فتنسى ، فيطلب إلى الشخص عند ذاك أن يقرأها من جديد حتى يستظهرها فاذا استظهرها كالسابق أحصى عدد المرات التي احتاج اليها في استظهاره الثاني . والفرق بين عدد المرات الاولى والمرات الثانية هو مقدار الاقتصاد وهو يطابق كمية الاثر الذي أبقاه التعلم الاول في النفس .



(شكل ٥٨)

الخط البياني الدال على تعلم الكتابة الآلية

أشير على محور الفاصلة الى عدد الايام وعلى محور الاحداث الى عدد الثواني الضرورية لطبع مائة كلمة . فالمنحني يدل اذن على السرعة المكتسبة . واذا انقطع المتمرن عن العمل ٨٤ يوماً ثم عاد اليه احتفظ بشيء من آثار التمرين الأول ثم ارتقى الى اعلى منها .

ج – النتائج : عوامل الاكتساب وقوانينه

ولنذكر الآن بعض نتائج هذه المباحث التجريبية :

١ – **قانون الاكتساب** . – لقد تبين من هذه المباحث التجريبية أن قانون الاكتساب هو قانون رد الفعل الفزيولوجي . فلا فرق بين المؤالفة الحيوية واكتساب العادات بالتكرار ، إلا من حيث تعقد المؤثر . ان الاطراد الحيوي الذي تكلمنا عنه في مبحث الغريزة هو عادة أولية . أضف إلى ذلك أنه لا فرق في تعلم العادات الميكانيكية المحضة بين الحيوان والانسان . فاذا قايسنا بين منحنيات الاكتساب عند الانسان والحيوان تبين لنا أنها لا تختلف اختلافاً ذاتياً من عالم إلى آخر ، بل تدل على وظيفة حيوية أولية مشتركة بين الانسان وسائر الحيوانات . واذا تابعنا تقدم العادة بحسب سرعة الافعال أو عدد الافعال الصحيحة ذات السرعة الثابتة ، لا بحسب تناقص الزمان أو الاخطاء ، كما فعلنا سابقاً (شكل – ٥٧) حصلنا على خط بياني من نوع (S) شبيه تماماً بالمنحني الدال على المطابقة بين تحولات المؤثر ورد الفعل ، (ص – ٢٤٢) وهذا القانون ينطبق على جميع العادات سواء أكانت بسيطة أم مركبة .

يتبين لنا من دراسة هذا المنحني أن سرعة التقدم والتحسن في كسب عادة ما ليست واحدة ولا مطردة . إذ كثيراً ما يكون التقدم في البداية سريعاً لاهتمام المبتدئ، وشوقه وجدة الموضوع وروعته ، وبساطة الحركات المطلوبة في البداية ، ثم يتوقف التقدم بعد ذلك ويتجه المنحني اتجاهاً أفقيا . والسبب في هذا الاتجاه الافقي تضاؤل الاهتمام والانتباه ، وضرورة استقرار العادات ونضجها ، ووصول المرء في تعلمه إلى حد ربما لا يستطيع أن يتعداه .

٢ – **عوامل الاكتساب المختلفة** . – وقد دلت هذه المباحث التجريبية

على أن عوامل اكتساب العادات كثيرة فمنها :

آ – تكرار التمارين وتصحيح الاخطاء . – تتكون العادة الحركية كما يقول (جيننكس Jennings) بتكرار التمارين وتصحيح الاخطاء (Trial and errors) أعني أن تكرار التمارين المختلفة والحصول بها على شيء من النجاح يقويان بعض الافعال ويسقطان ما ليس نافعا منها . فاكتساب هذه العادات هو اذن آلي لا إرادي ، بل هو شبيه تماما باكتساب العادات العضوية أو المؤالفة الحيوية .

ب . – تفريق التمارين – قانون جوست Loi de Jost . – ومن الامور التي أثبتتها التجربة أيضا أن سرعة اكتساب العادات وتحسينها يقتضيان الفصل بين فعل وآخر ، إذ لا حاجة الى تكرار الافعال بعضها وراء بعض من غير فاصلة زمانية ، وكلما كانت الافعال منفصلة ، كان المدد اللازم منها لاكتساب العادات أقل . إلا أنه يوجد فاصلة زمانية عظمى لا ينبغي تجاوزها ، وهي مدة يوم تقريباً بالنسبة الى الانسان ، وقانون (جوست) هذا ينطبق على الحيوان أيضا ، فلا تختلف الانواع الحيوانية بعضها عن بعض في ذلك الا بالازمنة الفاصلة بين فعل وآخر .

٣ . – نضج العادة – والسبب في منفعة هذه الفواصل هو اتصاف العادة بالنضج الحيوي (Maturation biologique) « بيرون » ، وهو ضروري لثبوت العادة واستقرارها وانتظام عناصرها واتساقها . فقد دلت تجارب (بوردون Bourdon) على أن العادة قد تبلغ بنفسها درجة عظيمة من التقدم وذلك بعد الانقطاع عنها مدة من غير تمرين جديد ، وفي الحياة ، كما ذكر (بيرون) ، أمثلة كثيرة تدل على ذلك . منها أن الانسان كثيراً ما يندفع الى تعلم السباحة فيتمرن عليها مدة بدون فائدة ثم يعرض عنها شهوراً طويلة لا بل سنوات عدة ، ثم تسوقه الظروف يوماً إلى استئناف ذلك فيجد نفسه عالما بما يجهل . وقد يتفق ذلك للانسان في تعلم بعض القطع

الموسيقية أو بعض الالعاب . فقانون نضج العادة يوضح لنا أسطورة تولد العادة من الفعل الاول . نعم ان كل عمل يترك أثراً في النفس ، وأصل العادة هو في التغيير الاول ، وبقاء آثار الفعل في النفس هو أساس الذاكرة العضوية . الا ان هذا الاثر الاول هو تغير بسيط ومن الصعب أن يسمى لذلك عادة . لا تتكون العادة الا بعد استقرار التغيرات المكتسبة وتثبيتها ، والنضج الحيوي ضروري لهذا الاستقرار . وإذا تعمقنا في دراسة العادات المتولدة من الفعل الاول تبين لنا أنها تقتضي سابق استعداد ، أو عادة خفية كامنة في النفس بصورة لاشعورية ، فينتقل هذا الاستعداد من القوة الى الفعل ويتم انضاج العادة ، بتغيير بسيط ظاهر ينضم الى العوامل الباطنية . حتى لقد قال (دويلشوفر) « ان العادة لا تتولد من التغيير الاول ، ولا من التكرار ، بل من الاستعداد الذي يولده التكرار في الجملة العصبية » .

مناقشة بعض الأمثلة : ان بعض الأشخاص يستظهر قطعة من الشعر أو النثر بعد قراءتها مرة واحدة . فاما أن يكون هذا الاستعداد فطرياً كما في حالات فرط التصور البصري (Eidétisme) . واما أن يكون مكتسباً بتمرين الذاكرة . وقد ذكر لنا (دويلشوفر) نفسه مثالا آخر . قال : إن أحد الشبان تعلم بعض الالعاب الاطلاع عليها فقط ، فلم يمارسها إلا قليلا ، ثم صادف في العطلة رفيقاً دعاه إلى لعب الورق ، فكان هذا العمل كافياً لتوليد العادة فيه . فهذا المثال يدل أيضاً على استعداد سابق للتجربة الاولى . لان الألعاب التي تعلمها هذا الشاب من قبل ولدت في نفسه استعداداً للالعاب الجديدة ، ثم جاءت لعبة الورق متممة لاستعداده السابق فأكملت عناصر العادة وأنضجتها ونقلتها من القوة إلى الفعل .

٤٠ — **تقسيم الفعل وتدريج الصعوبات** . — ويجب لاكتساب العادة أن يقسم الفعل إلى أجزاء وأن يتعلم الانسان كل جزء على حدته ، وان تجمع هذه الاجزاء بعد ذلك بعضها إلى بعض . فلتعلم الكتابة مثلا يرسم الطفل أجزاء الحروف من خطوط مستقيمة ومنحنية ، ثم يجمع هذه الاجزاء لتكوين الحروف ، ثم يجمع الحروف لتأليف الكلمات . ولتعلم المسايفة يقسم الفعل إلى حركات أولية كمد الذراع وإمالة السيف ذات اليمين وذات اليسار ، ولتعلم الرقص نقسم الاشكال المختلفة الى حركات بسيطة . فيجب إذن أن يقسم الفعل الي حركات أولية ، وأن يعهد في كل حركة منها إلى عضلة من العضلات ، حتى تصبح كل عضلة مختصة بحركة محددة ، ويتكون الفعل من اجتماع هذه الحركات الجزئية وتنظيمها .

وينبغي أيضاً لاكتساب العادات أن تدرج الصعوبات ، فلا يكون الفعل كله دفعة واحدة ، بل تكتسب الحركات بالتدرج من السهل الى الصعب . ان العادة الحيوية تحتاج إلي هذا التدرج ، فلا يجوز أن يزاد مقدار المؤثر دفعة واحدة ، لان ذلك يغير الجسم ويبطل المؤالفة ، وقد يسبب الموت . لذلك لا يتعود الانسان الاقامة في المرتفعات العالية الا اذا تدرج في الارتفاع شيئاً فشيئاً ، ولا يتعود امتصاص المقادير الكبيرة من السم الا اذا تعود أولا المقادير القليلة المتوسطة . والعادة الحركية نفسها تحتاج أيضاً الى تدريج التمارين ، بعد تقسيم الفعل الى حركات بسيطة . وكلما كان الفعل أكثر تركيباً كانت الحاجة الى تدريج التمارين أشد . لان العادة لا تتولد من تكرار الفعل على نمط واحد ، بل يجب في كل مرحلة من المراحل أن يغير تركيب الحركات ، وأن تصحح الحركات الاولى بانضمام الحركات الثانية اليها . فتعلم الكتابة مثلا ليس تكراراً

للحركات الاولى على نمط واحد ، وتعلم الرقص ليس تكراراً من غير تصحيح وتنظيم .

٥ – **العوامل النفسية المحضة** . — ومما يسهل اكتساب العادات عند الانسان والحيوانات العالية تأثير العوامل النفسية المحضة كالاهتمام والجهد والانتباه الارادي والعقل . فالاهتمام للعمل هو أقوى بواعث الانتباه العفوي ، كما أن الجهد والانتباه الارادي يسهلان اكتساب العادات . ان حصر الانتباه ضروري كل الضرورة في بداية العمل ، لانه يوفر كثيراً من الجهد ويغني عن كثير من الحركات . وليس الانتباه في الواقع سوى الحصول على فكرة واضحة جلية عن الحركة المراد اكتسابها . وكلما كان الانتباه أقوى كان الاكتساب أسهل ، لذلك كان التكرار الذهني أصلح للاستظهار من القراءة عدة مرات وهذا يبين لنا أيضاً أن للقوى العقلية تأثيراً عميقاً في اكتساب العادات . قال (دولاكرو) « ان الانتباه وإرادة التعلم ، وكيفية تصور العمل ومقايسة النتائج بالغاية المتبعة ، وحالة الذهن أثناء الكسب والنضج ، وقياس التقدم ، ومؤالفة التعلم مؤالفة معقولة كل ذلك يؤثر في تكوين العادات ، حتى أنه يؤثر في الذاكرة المكانيكية كما يؤثر في الذاكرة العقلية . ».

وقد بين العلماء أن تأثير العوامل النفسية المحضة ليس خاصاً بالانسان وحده ، وأن الحيوان أيضاً يستعين بها في اكتساب العادات . مثال ذلك أن تأثير العوامل العقلية يرفع منحني الاكتساب عند كل منهما . قال (بيرون) : اذا رأيت أن منحني الاكتساب قد ارتفع فجأة عند الانسان والحيوان فذلك دليل على أن العقل قد استبدل بالكسب الاعمى البطيء كسباً معقولا . فالانسان والحيوان لا يتشابهان في ذلك فقط بل يتفقان ويتحدان . والفرق بين حيوان وآخر اعظم من الفرق بين الانسان والحيوانات اللبونة . واذا كان للانسان في اكتساب العادات تفوق وتقدم

فذلك راجع الى ابداع روابط ذهنية مركبة . وقصارى القول ان اكتساب العادات عند الإنسان والحيوانات العالية لا يستند الى الذاكرة العضلية فحسب (Mémoire musculaire) بل يستند ايضا في تقدمه الى الجملة العصبية، فهو ليس اذن حركيا فقط بل هو ذهني أيضاً .

٣ – نتائج العادة

للعادة أثر كبير في حياة الفرد والمجتمع ، لانها المادة التي يتألف منها سلوك الانسان فهي تحفظ مشاعر الفرد وافكاره وافعاله كما تنظم حياة المجتمع وتحفظ أوضاعه من التغير المفاجئ . وتنحصر نتائج العادة في امرين اساسيين :

آ . – العادة تودي الى (الاوتوماتيه) . – النتيجة الاولى للعادة هي آلية الفعل ، فيتضاءل شعور المرء ويقل احساسه وانتباهه ، وتخف الاحوال الانفعالية شيئاً فشيئاً . وكلما تمكن الإنسان من العمل وأتقنه وأصبح حاذقاً فيه خف شعوره به وانتباهه اليه ، وما اعتياد رائحة من الروائح او درجة من الحرارة الا انقطاع الشعور بالمؤثر ، و كذلك اعتياد المشي او الكتابة او التوقيع على احدى الآلات الموسيقية او ركوب الدراجة ، ان هي الا تحويل الانتباه والجهد الارادي عن الحركات الجزئية التي يتألف منها الفعل الكلي وعدم الشعور بها . فيستقر الفعل اذ ذاك في المراكز العصبية السفلى وتتوقف المراكز العصبية العالية عن الشغل به . فالعادة منفعلة كانت او فاعلة، تؤدي الى اللاشعور . حتى لقد قال العلماء انها تخفف من شدة الحساسية . وتدخل الشعور في الاعمال الاتوماتية يعرقلها ويحدث فيها تشويشا .

وهذا القانون صحيح أيضاً بالنسبة الى بعض الاحساسات كاحساس اللمس والحرارة والشم والذوق ، اذ كثيراً ما تقلل العادة شعورنا باللمس والحرارة ، أو البرودة أو الملوحة ، أو الحلاوة ، أو الرائحة التي نتطيب بها

ولكن هذه النتائج ليست ناشئة عن العادة فحسب ، بل هي متولدة أيضاً من قانون النسبية الذي تكلمنا عنه سابقاً .

أضف الى ذلك أن العادة كثيراً ما تزيد الشعور بدلا من أن تنقصه فتزيد قوة تذوق الخمور عند الخمار ، وتمييز الالحان عند الموسيقار ، والالوان عند المصور ، والروائح عند الكيماوي . فهي إذن لا تقلل الاحساس بل تنقص الانتباه . نعم ان القروي لا يسمع ضجيج المدينة بعد الاقامة فيها عدة أيام ، ولكنه اذا انتبه اليها سمعها من جديد . قال (أغجر) ان العادة لا تضعف الاحساس عند تكرار المؤثر بل تضعف الادراك المؤلف من الصور المنضمة الى الاحساس . فاذا كان التكرار مصحوبا بانتباه صحح الانتباه تأثير التكرار السلبي وأبقى الشعور بالمؤثر . لان من نتائج الانتباه أن يزيد وضوح الحوادث المدركة كما يزيد مدتها . فالتكرار المصحوب بضعف الشعور يولد عادة سالبة ، أما التكرار المصحوب بزيادة الشعور وجهد الانتباه فيولد عادة موجبة . فالعادة إذن لا تضعف الاحساس ، بل تزيل الصور التي تتمم الاحساس وتقلبه إلى إدراك . وكلما كانت الصور التي يسبغها الانتباه على الشيء أغني ، كان الشعور المرافق لتكرار الفعل أوضح .

ونضيف الى ذلك أيضاً أن جميع العادات حركية كانت أو نفسية أو حيوية ، تؤدي الى نتيجة واحدة . فالعادة الحركية تضعف الانتباه ، وتقلل الجهد ، وتخفف الشعور التأملي . مثال ذلك أن الطفل يشعر عند تعلم الكتابة أو ركوب الدراجة ، أو تعلم السباحة ، أو قراءة الرموز الموسيقية أو الرقص ، أو التوقيع على احدى الآلات الموسيقية ، بجميع الحركات المقومة للفعل فينتبه اليها ويشعر بالجهد الذي يبذله في تعلم كل جزء من أجزائها ، ولكنه بعد اكتساب العادة يقوم بالفعل من غير جهد ، بل

يقل انتباهه اليه وتزداد سرعته فيه ، وتقل أخطاؤه ويخف تعبه ، وتصبح حركاته آلية .

وهذا الامر صحيح بالنسبة إلى العادات الحركية كما هو صحيح أيضا بالنسبة إلى العادات النفسية لان الاعمال العقلية تحتاج في البداية إلى جهد وانتباه تأملي ، فتصبح بعد الاعتياد آلية ، فالرياضي لا يشعر ، عند حل المسائل ، بالدساتير التي يكتبها ويطبقها ، فتخطر العمليات بباله مباشرة من غير أن يشعر بالخطوات التي قطعها للوصول إلى حفظها ، ويكون مثله في ذلك كمثل الكاتب على الآلة ، لانه يشعر بالنص الذي يكتبه والآلة التي يضرب حروفها بأصابعه من غير أن يكون شاعراً البتة بكيفية قراءة النص ولا بحركات يديه المتتابعة ، أو اجزاء تلك الحركات السريعة ، ولو انتبه إلى ذلك كله لاضطرب وأخطأ .

motor habit

وإذا كانت العادات الحركية تؤدي إلى اللاشعور ، فالعادات الحيوية تورث الاحتياج فيقل شعورنا بالمؤثرات الخارجية وتصبح هذه المؤثرات قسما من حياتنا فنطلبها ونشعر بالفراغ عند عدم حصولنا عليها [1] . ولكن المؤثر الذي يولد الاحتياج هو المؤثر الملائم أي المؤثر المطابق للاستعدادات السابقة . فالعادة إذن لا تخلق الاحتياج بل تهبه صورة خاصة وتقويه وتجعله آلياً مستقلا عن الارادة ، والسر في تولد الاحتياج ليس راجعا إلى المؤثر ، بل إلى الاستعداد السابق ، حيويا كان أو نفسيا أو حركيا . قال (لارغيه دوبانسل) [2] : العادة لا تخلق نزعة طبيعية جديدة ، ولكنها تنظم الاستعدادات الموجودة ، فلولا استعداد الانسان للفعل لما عمل

---

(١) إن عادة التدخين تجعل المرء يطلب الدخان في شهر رمضان أكثر من الطعام .

(٢) Larguiers des Bancels, Introduction à la psychologie 169

شيئاً . وكلما اكتسب عادة جديدة استخدم نزعاته السابقة ، فيمزجها بعضها ببعض وينظمها وينضدها ويقويها بالتدريب والتمرين .

ب — العادة تؤدي الى المؤالفة . — إن تجرد الفعل من الانتباه والشعور يجعل مؤالفتنا له تامة ، فنقوم به من غير تعب وننجزه بسرعة وبطريقة صحيحة ثابتة لا تردد فيها ولا خطأ .

١ — فالعادات الحيوية تودي الى المؤالفة ولكن هذه المؤالفة لا تتم إلا بجملة من ردود الفعل داخلية .

٢ — أما مؤالفة العادات الحركية فتظهر في التكامل التدريجي الذي يتصف به الفعل . فيصبح الفعل أسهل من ذي قبل وتتصل حركاته الجزئية بعضها ببعض بصورة محكمة تامة . قال (لارغيه دوبانسل) إن اكتساب عادة من العادات الحركية هو ايجاد سلسلة من الحركات مرتبطة الحلقات ، محكمة التتابع ، بعضها خاضع لبعض [١] فاذا تحركت الحلقة الاولى تبعتها الحلقات الاخرى من الوراء ويكفي في هذه الشروط أن تحدث الحركة الاولى بارادة فتجري الحركات الاخرى من ورائها بصورة آلية . وكثيراً ما تتحرك الحلقة الاولى من غير إرادة كحركة المدخن الذي تقع عينه اتفاقا على العلبة فيفتحها ويدخن من غير أن يكون لارادته في ذلك أثر . فالعادة الحركية هي إذن فعل كلي مؤلف من حركات أولية بسيطة ، فاذا أرسل العقل إشارة الحركة الاولى انتقلت هذه الحركة من حلقة إلى أخرى حتى تعم سائر الحلقات ويتسلسل الفعل بصورة آلية تذكرنا بالغريزة . والفرق بين الغريزة والعادة أن التصور الاول يكون في الغريزة أقل وضوحاً مما هو عليه في العادة حتى انه قد يكون غامضاً تماما . فكأن الغريزة هي إذن حالة من أحوال العادة أو كأنها كما قيل عادة ثانية .

---

(١) نفس المصدر السابق .

فالعادة متصلة إذن بالارادة لان الحركات الارادية مبنية على حركات آلية مستقلة مسبوقة بتصور واضح . وسنرى في بحث الارادة أن هذه الحركات الآلية ضرورية لحدوث الفعل الارادي . وهي تدل على أن العادة ليست وظيفة من وظائف الحفظ والاتباع بل هي في الوقت نفسه عامل من عوامل التقدم والابداع ، وهي تدل أيضاً على أن الآلية ضرورية للحرية ، لانها تسهل القيام بالفعل وتزيد السرعة وتقلل الاخطاء والتعب وتجعل العادة متقنة محكمة ، حتى لقد قيل ان العادة تتقدم بالتهديم كما تتكامل بالانشاء فهي تحذف من الفعل كثيراً من الحركات الزائدة وتصحح القديم بما تضمه اليه من الحديث . فالطفل عند تعلم الكتابة يصدر عنه حركات لا علاقة لها بانجاز الفعل كاخراج اللسان وتقطيب الحاجبين وإمالة الرأس ، ولكنه بعد اكتساب ملكة الكتابة تنقسم كل حركاته الجزئية على الاعضاء المختصة بها وهكذا فان العادة تحرر فاعليتنا من القيود الزائدة ، لانها تعهد في القسم الاعظم منها إلى الآلية ، وتجعلنا نوجه انتباهنا إلى أمور أعلى منها .

٣ – والعادات النفسية تولد أيضاً نفس النتائج التي تولدها العادات الحركية والحيوية لانها تؤلف آليات فكرية (كملكة استعمال الدساتير الجبرية مثلا) ونظما منطقية شبيهة بالآلية التي تكلمنا عنها في العادات الحركية . ويؤدي ذلك كله إلى مؤالفة البراهين وسهولة استعمالها وتجنب الطرائق الفاسدة والتجارب العويصة ، وتسمى هذه المؤالفة بتشمم البراهين الصحيحة لانها تجعل العالم ينتخب أحسن الاقيسة ، ويختار أدق النتائج ويبتعد عن العمليات الفكرية الزائدة . فالتفكير الآلي هو إذن عامل من عوامل التقدم لانه يحرر الفكر من ربقة الاتباع ، ويوجهه إلى الغاية التي يرجو أن ينبجس النور منها . وهذا حال جميع الذين أوتوا من العلم قسطاً وافراً . فقد ذكر (ليبيغ) أن اكتشافاته الاولى

ترجع إلى السهولة التي تعودها في استعمال الآلات وإنجاز التجارب .
وقال (لوروا) عند الكلام عن منطق الاختراع أن الابداع يقتضي تنظيم الاحكام العقلية السابقة وتنضيد الافكار وترتيبها ترتيباً يسهل الرجوع اليها ، فإذا تجرد الباحث عن هذه العوائق وخلص إلى فضاء الفكر المحض أمكنه أن يبدع ويخترع . ولكنه إذا انصرف الى الوسائل بعدت عنه الغايات والمقاصد .

هذا وان الحركات اللاإرادية (الاوتوماتيه) ضرورية أيضاً للحياة الاخلاقية . نعم ان فيها بعض المخاطر ، ولكن اكتساب العادات إنما هو ثروة عظيمة ضرورية لكل تقدم فكري وتحرر خلقي . وكثير من الفضائل التي نفخر بها ونمدح من أجلها إن هي إلا عادات . وما يقال على الفرد ينطبق أيضاً على المجتمع ، إذ العادات هي العامل الفعال في حفظ النظام الاجتماعي ، وهي التي تجعل كل فرد راضياً إلى حد ما بما قدر له [١] حتى لقد قال (دور كهايم) [٢] : « إن تنظيم السلوك هو وظيفة خلقية أساسية » وقال أيضاً : « إن الاخلاق تقتضي أن يكون عند الانسان استعداد لتكرار نفس الافعال في نفس الظروف » وان يكون له عادات ثابتة وحياة منظمة [٣] .

---

(١) قال المتنبي « لكل امرئ من دهره ما تعودا » وقال أيضاً :
كل ما لم يكن من الصعب في الانفس سهل فيها إذا هو كانا

(٢) دور كهايم ، التربية الخلقية (Education morale) ص ٣١

(٣) لقد جمع (سوللي برودوم) صفات العادة في قصيدته المشهورة: العادة
Sully Prudhomme, Oeuvres-Edit Lemerre, I 13-14 (L'habitude)
فما قاله في آخرها : « إن جميع الذين تستولي عليهم قوة العادة شيئاً فشيئاً ، يصبحون بشراً بوجوههم وآلات بحركاتهم »

٤ — حقيقة العادة

إن بعض صفات العادة يذكرنا بالعطالة، وبعض صفاتها الأخرى يذكرنا بالحرية. لذلك انقسم الفلاسفة في بيان حقيقة العادة إلى فريقين فالفريق الاول يزعم أن المؤالفة الحيوية والحركات الالية لا تستلزم الارادة، بل تخضع لقوانين المكانيك والفيزياء والكيمياء ومنافع الاعضاء فنطاق العادة واسع جداً، لأنه ينطبق على الاحياء وغير الاحياء. والفريق الثاني يزعم أن العادة متصلة بالارادة والعقل وانها بنت الحرية. فهي إذن محصورة عندهم في الكائنات الحية، لانها ليست تغيراً مادياً فحسب بل هي توجيه فاعلية الحياة إلى غاية مقصودة. ولنبحث الآن في كل من هذين المذهبين.

آ — النظرية الجبرية

العادة خاصة من خواص الأحياء

قال آرسطو: إن العادة خاصة من خواص الأحياء، فالحجر لا يتعلم الصعود حتى ولو ألقيته في الفضاء ألف مرة، كما أن اللهب لا يتعود الهبوط، فالعادة ملازمة إذن لعفوية الحياة، لا بل هي ملازمة للفردية أعني الفردية المرنة التي تتغير لتتغلب على المؤثرات الخارجية. والعمل يطبع الحياة بطابعه الخاص، فيخلق طبيعة جديدة. وهكذا تقلد الفاعلية الطبيعية في توليد الحركات المتتابعة، إذ الطبيعة نفسها تتولد بالتكرار. فالعادة هي إذن فاعلية، أو فعل يطبع الطبيعة بطابع خاص[1].

(١) يعزو المؤرخون هذا الرأي إلى آرسطو، ولكن الفيلسوف الاسطاجيري لم يفرق بين الحياة والمادة تفريقاً تاما كما فعل بعض المحدثين، حتى —

رأي ليبنيز . — وفي تاريخ الفلسفة مذاهب كثيرة شبيهة برأي آرسطو هذا ، فمنها مذهب (ليبنيز) الذي أرجع العادة إلى الادراكات الصغرى . قال : « إن الحاضر مثقل بالماضي » ومعنى ذلك أن الادراك ، كبيراً كان أو صغيراً ، يبقى في النفس وينضم إلى الاحوال السابقة فيضخمها . فالعادة هي إذن ذاكرة ، لا بل هي اغتناء الحياة النفسية بالحياة النفسية .
(Roustan, p 502)

the vitalist spiritualist theory

نظرية رافسون — ومن هذه المذاهب مذهب (رافسون) الذي اقتبست عناصره من فلسفة (آرسطو) و (ليبنيز) و (مين دوبيران) . قال إن العادة تقلب العقل والحرية إلى الطبيعة والضرورة . فالنتيجة العامة لاستمرار كل تغير أو تكرره ، انه إذا بقي خف تأثيره شيئاً فشيئاً ، وكلما استعاد الكائن الحي حركة صادرة عن طبيعته زاد ميله إلى استرجاعها والحركة التي تأتيه من العالم الخارجي تصبح بالتكرار ذاتية له مختصة به ، فتقل القابلية وتزداد العفوية ، ذلك هو القانون العام للعادة فاذا كانت طبيعة الحياة هي في تفوق العفوية على القابلية ، فالعادة لا تشترط الطبيعة فحسب ، بل تنمو بنموها وتفيض في اتجاهها . فهي إذن تقليد الفاعلية الحرة للآلية . وقد تكون هي الأصل في كل طبيعة ، لا بل قد تكون الالية نفسها ناشئة عن الارادة وتأثير العقل .

قال (رافسون) : « لا فرق بين العادة والطبيعة إلا في الدرجة ، ويمكن انقاص هذا الفرق إلى اللانهاية ، كالجهد بين الفعل والانفعال ، كذلك العادة هي النهاية المشتركة أو الحد الاوسط بين الارادة والطبيعة وهذا الحد الاوسط متحرك ، ينتقل بدون انقطاع ويتقدم رويداً رويداً من طرف إلى آخر . إذن العادة هي التفاضل اللانهائي ، أو

ـ ان سياق كلامه في كتاب الأخلاق الى نيقوماخوس لا يدل على جعله العادة محصورة في الكائنات الحية .

التام الحركي بين الارادة والطبيعة ، والطبيعة هي الحد النهائي لتناقص العادة . »

وقال أيضاً : « حينما تهبط العادة من نواحي الشعور المنيرة ، تحمل النور معها إلى أعماق الطبيعة وليلها الحالك . فهي إذن طبيعة مكتسبة لا بل طبيعة ثانية ترجع في النهاية إلى الطبيعة الاولى »[1]

ب - العادة والمطالة ، المذهب الآلي

أما الفريق الثاني فقد زعم كما رأيت أن نطاق العادة واسع جداً ، وأنها تنطبق على الاحياء وغير الأحياء وأنها حالة من أحوال المطالة ويرجع رأيهم جميعاً إلى ديكارت إذ شبه العادة بالظواهر الفيزيائية فقال ان طي الثوب مثلا لا بد من أن يترك أثراً فيه فيصبح طيه من تلك الناحية أصلح وأسهل[2] . وقال بوسويه : الخشب ينثني شيئاً فشيئاً ويتعود الحالة التي يراد وضعه فيها . والحديد يلين في النار وتحت المطرقة لا بل الاجسام كلها تقبل كثيراً من التأثيرات المخالفة لطبائعها[3] .

ولقد أوضح (ديكارت) فكرته هذه بنظرية الأرواح الحيوانية (Esprits animaux) فقال كلما حركت النفس الجسد أثرت في الغدة الصنوبرية فقذفت هذه الغدة بالأرواح الحيوانية الى العضلات عن طريق المخ والأعصاب . فاذا سلكت الأرواح الحيوانية طريقا واحداً عدة مرات تركت فيه أثراً عميقا وأصبح مرورها به أسهل . فالجسد يدخر اذن آثار الماضي . وخواص المادة هي التي توضح لنا تكون العادة .

وقد أخذ (مالبرانش) أيضا بهذا الرأي فقال : ان جميع الاعصاب متصلة بحوض الارواح الحيوانية ، والنفس تسير هذه الارواح وتوصلها

(1) Ravaisson, De l'habitude, p. 22-23
(2) Descartes, Ed. Adam Tannery IV' 114-115
(3) Bossuet, Connaissance de Dieu, ch. V, IV

عن طريق الاعصاب الى عضلات الجسد . ولكن الارواح لا تجد هذا الطريق مفتوحاً دائماً ، فيجد المرء صعوبة في تحريك أصابعه للتوقيع على الآلات الموسيقية مثلاً ، فتفتح الأرواح الحيوانية هذا الطريق وتمهده بكثرة مرورها عليه ، وتتكون العادة من ذلك شيئاً فشيئاً .

على أن ارتقاء علم الحياة في الأيام الأخيرة جعل الفلاسفة يوضحون وظائف الاعضاء على طريقة مخالفة لطريقة ديكارت هذه . ولكنهم لا يزالون يوضحون تكون العادة بتبدلات الجملة العصبية أي بالظواهر الفيزيائية والكيميائية . فقد قال (أوغست كونت) إن العادة هي المطالة . وقال (لئون دومون) ان العادة ليست مختصة بالاحياء ، بل هي خاصة عامة من خواص المادة ، قال ان اتصاف الكائنات الحية بالعادة هو أمر استثنائي أما اتصاف المادة الجامدة بها فأمر طبيعي . فالجسم يبقى في حالة السكون ما دام لا يؤثر فيه مؤثر خارجي ، ويبقى في حالة الحركة ما دام لا يقاومه شيء ، فمبدأ المطالة هو اذن مبدأ العادة . ان الجسم المتحرك لا يقف عن الحركة الا اذا حاول دون استمرار حركته حائل ، فحالته هذه حالة مكتسبة الا أنها دائمة ، وهي من الوجهة النظرية أبدية خالدة . كذلك الكواكب السيارة تدور حول الشمس ، والنهر يحفر مجراه . والمفتاح يتعود القفل ، والثوب يألف جسم صاحبه . نعم ان الحجر لا يتعود الصعود حتى ولو ألقيته في الفضاء ألف مرة ، ولكن الحيوان أيضا لا يتعود الصعود . فلكل كائن عادات خاصة به ، الا أنها انما تكون على قدر المطالة .

المناقشة . — ان ضعف هذه النظريات كلها يرجع الى ارتكازها على مفاهيم غير واضحة وأحكام غير بينة كمفهومي الحياة والمطالة من جهة ومفهومي العادة الفاعلة والمنفعلة من جهة أخرى . واذا أردنا الآن أن نناقشها ونفرق بين الصالح والفاسد منها ، فما علينا الا أن نتذكر ما قلناه

في صفات العادة ، حيث قسمنا العادة هنالك الى ثلاثة أنواع : العادة الحيوية والعادة الحركية والعادة النفسية المحضة .

١ – فالعادة الحيوية لا تقتضي الوعي ، بل هي مؤلفة من ردود فعل تقوم بها الأجسام العضوية في سبيل المؤالفة الخارجية ، وأكثر علماء العصر يرجعون هذه الفاعلية الحيوية الخفية الى عوامل فيزيائية و كيمائية ، فاذا صح رأيهم هذا كانت العادات الحيوية ناشئة عن خواص المادة الجامدة ، أي تابعة في النهاية لقانون العطالة .

٢ – أما العادات الحركية فهي تبدلات سطحية أو عميقة في الأنسجة الحية والخلايا العصبية . وهي مؤلفة من حركات ، المخ ضروري لها في أول الأمر ، الا أنها تستقل عنه شيئاً فشيئاً ، فتتمركز في النخاع الشوكي ، أي في مركز الحركات الآلية . فاكتساب عادة حركية هو اذن فعل من الأفعال المنعكسة ، لا بل هو تخصص الجسد بأفعال آلية كانت في الأصل ارادية ، وهذا يدل على ان العادة الحركية مرتبطة دائماً بشرائط مادية محضة وانها من هذه الناحية مطابقة لرأي الفلاسفة الذين يرجعون العادة الى العطالة .

ولكن هذا التعليل لا يتفق مع حقيقة العادات الحركية ، لأنها كما رأينا تتولد تحت تأثير الوعي والانتباه ، وقد ذكرنا أن الكائن الحي لا يتعود فعلا من الأفعال الا اذا صحح بالتدريج حركاته الأولى البسيطة فينبغي له اذن أن يتصور عند كل تكرار جديد الفعل النهائي الذي يريد بلوغه ، كما يتصور الطفل عند تعلم الكتابة المثال الذي يريد تقليده فيصحح حركاته بالتدريج ليجعلها في النتيجة مطابقة لهذا المثال . وبهذا المعنى تصبح العادات الحركية مختلفة تماما عن العادة الحيوية ، فقد تكون العادة الحيوية ، حالة من حالات العطالة وقد تكون الحياة نفسها ظاهرة من ظواهر المادة البحتة ، ولكن العادة الحركية

لا تنحل إلى العطالة تماماً ، بل هي تغلب الارادة على المادة ، لانها تقتضي جهداً مستمراً يسيره الانتباه ، فندرك به نواقص حركاتنا الاولى فنصححها بطرح الفاسد منها وإبقاء الصالح ، ونزيد دقتها وسرعتها ، فكأن العادة الحركية مبنية إذن على اصطفاء دائم وشعور وانتباه .

٣ — وأما العادة النفسية فقد بين العلماء أيضاً أنها تقتضي توجيه الانتباه إلى أمر من الأمور ، مثال ذلك أن عادة حل المسائل الهندسية تقتضي توجيه الانتباه إلى القضايا المتعلقة بالمسألة المطلوبة . وعادة الخطابة تقتضي توجيه الانتباه ، بالتجربة ، إلى عواطف السامعين وحركاتهم وأفكارهم وكيفية التأثير فيهم ، ومخاطبتهم على قدر أحلامهم وميولهم . وهذا كله يحتاج إلى عوامل هي بمعزل عن العطالة .

٤ — ينتج من كل ما تقدم أن العادة الحركية والعادة النفسية متشابهتان في احتياج كل منهما إلى تأثير الانتباه ، وأن تنسيق الحركات في العادات الحركية شبيه بتنسيق الأفكار في العادات النفسية ، وفي كلا الحالين لا يتم هذا التنسيق إلا بقوة الاصطفاء وجهد الانتباه أي بتحديد العناصر المادية والنفسية في حدوث الفعل .

يقولون ان الجسم يبقى في حال السكون ما دام لا يؤثر فيه محرك خارجي كما يبقى في حال الحركة ، ولكن بقاءه في إحدى هاتين الحالتين إنما هو أمر نظري بحت ، فأنت لا ترى في الطبيعة جسماً يستمر على الحركة أو السكون زماناً طويلاً ، لأن العالم الخارجي متشابك العناصر تختلط فيه الأسباب بالمسببات اختلاطاً لا يتناهى . فالتغير فيه دائم والحركة مستمرة ، ولا يخضع الجسم لمبدأ العطالة إلا في الحالة المجردة ، أي عندما تنسق القوى المؤثرة وتتحدد الحركات وتجري على نمط واحد يذكرك بالعادة . ولا يتم هذا التحديد إلا عندما تؤلف القوى المؤثرة في الجسم جملة مغلقة كما هي الحال في الكواكب السيارة . انها خاضعة لعدد محدد

من الحركات المتسقة التي تؤلف باتساقها جملة مغلقة ، فتكرر على نمط واحد شبيه بالعادة؛ تلك هي أيضاً حال القوانين الطبيعية ، ان ثبوتها واتساقها ناتج عن اعتدال القوى والحركات فكأنها عادات مستقرة ، أو كأن ثبوتها ناشئ عن استقرار إرادة الخالق في الطبيعة .

وقصارى القول قد تكون العادة من الوجهة النظرية نتيجة من نتائج العطالة ، إلا أنها من الوجهة التطبيقية لا تتحقق في المادة لكثرة اختلاط الأسباب والمسببات واشتباك فعل القوى الطبيعية . وفي وسع الكائن الحي أن يحدد لنفسه بالفاعلية والجهد جملة مغلقة من الحركات . إن من خصائص المادة الحية أن تحدد دائرة التأثيرات ، وأن تؤلف دوائر مغلقة من الأسباب والمسببات تؤدي إلى استبدال التتابع المشوش بالحركات الدورية المنظمة . وقد يكون هذا الجهد شعوريا كما في العادة النفسية وقد يكون لاشعوريا . انظر إلى القروي ، وهو يكتب اسمه ، انه يحرك جميع عضلات يده ومعصمه وساعده و كتفه وقد يحرك كل جانبه الأيمن ثم انظر إلى الكاتب المتمرن انه يحرك بعض أصابع يده فقط ، وكذلك الراقص المبتدي فهو يحرك جسمه كله ويشد أعصابه فتجد حركاته مشوشة ، أما المتمرن فيجعل حركاته مقصورة على الساقين . وهذا التحديد غير مقصور على العادات الحركية بل يشتمل أيضاً على العادات النفسية . ان التلميذ المبتدي في علم الهندسة يستحضر إلى ذهنه عند حل أبسط المسائل الهندسية جميع النظريات التي تعلمها فيجربها واحدة واحدة حتى يهتدي الى طريقة الحل ، أما الرياضي الحاذق فيقتصر على استحضار النظريات المتعلقة بحل تلك المسألة .

فالاصطفاء ضروري إذن للعادة النفسية والعادة الحركية معاً وكما تودي العادة الى (الاوتوماتيكية) وتقلل في فعلها العطالة ، فكذلك تستند في تكونها إلى جهد الانتباه وفاعلية الاصطفاء .

ج - النتيجة

وينبغي لنا الآن بعد مناقشة هذه النظريات أن نقيد حقيقة العادة بالتنبيهين الآتيين :

١ — **العادة من الوجهة الحيوية** . — ان للعادات من الوجهة الحيوية وحدة عميقة فلا يختلف منحني الاكتساب في العادة ، مهما يكن نوعها ، عن منحني المؤالفة الحيوية ، ولا يختلف قانون النضج من عادة الى أخرى . ينتج من ذلك :

آ) — لا وجود للعادات التي سماها (مين دوبيران) بالعادات المنفعلة ، اذ العادة الحيوية نفسها تستلزم شيئاً من الفاعلية ، ولولا هذه الفاعلية لما تمت المؤالفة . فالجسد يؤالف الأماكن المرتفعة بتزييد الكريات الحمراء ويقاوم السموم بصنع مواد مضادة لها ، ثم ان المناعة نفسها هي مجموع من الظواهر الدالة على فاعلية الخلايا العضوية . فبين العادات الحيوية والعادات الفاعلة صلة وثيقة ، والانعكاسات الحيوية الاولى تحدث تبدلا في السلوك العام . قال (بيرون) : « ألقيت أمام بعض الحيوانات النقيعية أجزاء من اللعل فأحاطت بها أولا ثم دفعتها ، ولكنني عندما أعدت التجربة امتنعت هذه الحيوانات عن التقرب منها . وكذلك فإن الكريات البيضاء تدنو من الجراثيم وتحيط بها في أول الأمر ، ولكنها بعد تكرار التجربة تفرز عليها بعض المواد المحللة . » ومن الصفات المميزة للعادات العالية تدخل المخ والجملة العصبية . ان علماء اليوم يعللون العادات الحركية على طريقة ديكارت ويقولون ان التيار العصبي يحفر لنفسه طريقا في المسالك العصبية ، وان هذا الطريق انما يقوم على مؤالفة الخلايا العصبية بعضها لبعض واتصالها .

ب)— ثم ان علماء العصر يعتقدون أيضا أن الانعكاسات الأولية

للخلايا الحية ومؤالفة الخلايا العصبية بعضها لبعض إنما تنشأ عن آلية فيزيائية كيماوية . فلا فرق إذن عندهم بين الحياة والمادة ولا بين المادة والقدرة . فاذا كانت العادة ناشئة عن هذه الانعكاسات الخلوية أمكن انحلالها كالحياة الى الآلية الفيزيائية والكيماوية . وقد وجد العلماء بين العادة والظواهر الفيزيائية والكيماوية كثيراً من التشابه . فالمادة الحية هي مادة غرائية (Colloïde) ومن خواص المواد الغرائية أنها مركبة من مجموعات ذرية تدعى الذرات الضخمة (Micelles) تصلح لاكتساب العادات فتتحمل مقادير متزايدة من السوائل المحللة بالكهرباء (Electrolyte) مع أن تعرضها لهذه المقادير دفعة واحدة قد يسبب انحلالها . ولكن بقاء الماضي في الحاضر لا يظهر في الأجسام الغرائية فحسب بل يظهر أيضاً في الاجسام الصلبة . إن قطعة الحديد المغموسة في حمض الازوت القوي تقاوم بسهولة حمض الازوت الخفيف ، مع أنها لو وضعت في حمض الازوت الخفيف أولا لما استطاعت مقاومته . وقد بين العلماء أن التماس الذاتي (Autocatalyse) في الكيمياء وحادثة التباطؤ (Hystérésis) في الفيزياء وبعض حوادث المكانيك (كسير المحرك أو وقوفه) ترسم منحنيات مشابهة لمنحنيات اكتساب العادات .

٢ — **العادة من الوجهة النفسية .** — والعادات لا تختلف بعضها عن بعض من الوجهة النفسية فلا فرق في صفاتها المقومة بين الحيوان والانسان كبقاء الماضي في الحاضر وتكروره كما هو ، وزوال الشعور من الفعل بعد المؤالفة التامة . فالعادة هي إذن حالة من أحوال الفاعلية المحافظة التي ذكرناها في مبحث الغريزة وقد رأينا أنها تتكون كالغريزة بتكرار التمارين وتصحيح الاخطاء .

على أن أوتوماتية العادة أكثر ميلا إلى التحرر من الماضي من أوتوماتية الغريزة . لانها أوتوماتية حديثة مكتسبة من قبل الفرد ، أما أوتوماتية الغريزة فقديمة . وقد رأينا أن هذه الآلية تؤدي إلى حذف الانعكاسات الفاسدة والحركات غير النافعة فهي إذن قد تحررنا قليلا من قيود الماضي أضف إلى ذلك أن ، في العادة ، إلى جانب الفاعلية المحافظة ، فاعلية ثانية يسميها العلماء بفاعلية الاصطفاء ، وهي لا تحفظ من الماضي إلا ما كان نافعاً ولا تبقي إلا ما كان مطابقاً لضرورات العمل .

وأخيراً فإن هذا الاصطفاء خاضع عند الانسان لتأثير العقل . ان تأثير العقل في الغريزة ضئيل ، أما تأثيره في العادة فعظيم جداً ، إذ يوفر على المبتدي عناء التكرار الفاسد ، ويسهل مؤالفته للحاضر ، ويجعله يتفرغ لاكتساب أمور جديدة . والانسان كما قال (أغجر) لا يكتسب عادة بسيطة محضة ، بل ان الاصطفاء المكانيكي ينقلب عنده إلى انتخاب إرادي .

٥ – قيمة العادة وفوائدها

للعادة شأن كبير في حياة الانسان لانها تحفظ الماضي وتهيء المستقبل ولذلك كانت أساس تقدم الفرد والجنس معاً ، فتعود فعل ما يجعل ذلك الفعل آلياً ، حتى يكاد لا يحتاج إلى الانتباه ، وفي ذلك فائدة عظيمة لان الأفعال الآلية إذا تمت من تلقاء نفسها تركت عقل المرء حراً طليقاً فينتبه إلى ما هو أسمى منها . وهي تمكن المرء من القيام بعملين في وقت واحد ، إذ يصبح العمل الاول عادة راسخة فينجزه المرء بصورة آلية وينتبه في الوقت نفسه الى عمل آخر . وهي توفر على الانسان جزءاً كبيراً من الوقت ، وتنقذه من التردد ، وتخفف من تعبه وجهده ، وتثبت

سلوكه ، وتكسبه المهارة والدقة والرشاقة والسرعة في الاعمال ·

وعلى الرغم من هذه الفوائد فان للعادة أخطاراً عظيمة ، فقد تصبح سبب الركود والجمود وتمنع المرء من التقدم ، فيصعب عليه تغييرها أو تعديلها ، ولا يرى إلا طريقها المعبد · واذا غير طريقه هذا ، عجز عن التقدم ، وأصبحت حالته آلية محضة تسير كلها على نمط واحد ، وهذا ما دعا روسو إلى القول : ان خير عادة للانسان هي ألا يتعود شيئاً ·

نعم ان الفضيلة عادة ولكن الرذيلة عادة أيضاً ، فالمرء يتعود كل شيء ويجب أن يقيد نفسه خوفاً من جهد الابداع والتقدم ·

بعض النتائج الخلقية · — فينبغي لنا إذن أن نكتسب العادات الصالحة وأن نجعل الجملة العصبية حليفة لنا وأن نتخذ مما حصلنا عليه رأس مال ثابت نعيش بما يغل علينا من ربح وفائدة · لان الطاقة العصبية إذا اعتادت أن تسير في طريق ما وارتبطت الخلايا بعضها ببعض فليس من السهل أن تغير طريقها الذي نحتته · قال (بين) : يجب على المرء لاكتساب عادة جديدة ، أو للتخلص من عادة قديمة أن يغتسل كل يوم في ماء جديد وأن يبدل نفسه باقدام وقوة وعزم · فيجمع الاسباب الباعثة على العمل ويربط نفسه بوعود علنية ·

ويجب عليه أيضاً ألا يتراجع إلى الوراء أمام داعي الارادة ما دامت العادة الجديدة لم تكتسب بعد · ان انكساراً واحداً يمحو الف انتصار فخير للانسان أن يقطع صلته بالعادات السيئة دفعة واحدة ولا يداريها إذ أن نيران الشهوة سرعان ما تخمد لعدم تغذيتها ·

والتخلص من العادات السيئة لا يكون بقتلها ، بل يكون باكتساب عادات طيبة ضدها وبالتمرن على تلك العادات الجديدة تمرناً متتابعاً ·

قال (جيمس) يجب أن يغتنم المرء أول فرصة لتحقيق كل رغبة

من رغائبه ، وأن يصغي لكل تهيج مرافق للعادة الجديدة . والرغبات والعزائم لا تبدل الجملة العصبية إلا اذا تحققت وأحدثت نتائج حركية . فينبغي اذن تجنب الأحلام الفارغة التي لا تؤدي الى الفعل .

وقال أيضاً : يجب على المرء أن يحيي ملكة الجهد فيه دائماً ، بالتمرن عليها كل يوم ، وأن يتعود التقشف والبطولة المنتظمة ، وأن يرغم نفسه كل يوم أو يومين على القيام بأمور لا يميل اليها . فإذا دقت ساعة الشدائد ، وجد نفسه قادراً على الصبر والمقاومة . تلك هي ضمانة الحياة .

وقال أيضا : لو عرف الشبان أنهم سيصبحون يوماً من الايام حزماً متحركة من العادات لانتبهوا إلى سلوكهم وهم في نضارة الحياة . فالمرء ينسج أقداره بيديه ، وسواء أكان ذلك خيراً ، أم شراً ، فان خيطه المنسوج لن يحل . وقد قال العلماء ان آثار أفعالنا لا تمحى ، فينبغي للشاب أن يدأب في الحياة من غير أن يفكر في النجاح ، وان يتعود العمل المتواصل ، لان النجاح ليس صفة ذاتية مقومة للعمل ، بل هو نتيجة عرضية تنضم اليه كما تنضم اللذة الى الفعل .

بعض النتائج التربوية . — وينبغي للمربي أن يعلم أن العادة هي قوة عظيمة ، وانه خير له وأبقى أن يحول دون اكتساب العادات الجديدة من أن يحارب العادات القديمة ، وأن يكافح العادات السيئة منذ ظهورها . ان رياضة الطفل على العادات الطبيعية تبدأ من يوم ميلاده إلى شبابه ، ففي سني الطفولة يسهل غرس العادات أو قمعها ، وكلما كبر الطفل تجمدت عاداته وصعب عليه التخلص منها . فالشيوخ محافظون دائماً على النظم القديمة مستمسكون بعاداتهم ، ومن العسير اقناعهم بتغيير ما تعودوه . لهذا كله كان الشباب عماد التقدم ، وكان الشيوخ أساس الاحتفاظ بهذا التقدم .

ويتعود الطفل أكثر عاداته بالتقليد والتلقين والتدريب ، لذلك كانت التبعة الملقاة على الوالدين والمربين عظيمة جدا . فعلى قدر العناية بالاطفال وعلى قدر شعور المربين بما عليهم من المسؤولية يكون مقدار تقدم المجتمع . وفي الحق ان اهتمام المدارس بغرس العادات الطيبة يجب ان يكون أكثر من عنايتها بحشو عقول التلاميذ بالعلوم . فالقسم الاكبر من هذه العلوم قد ينسى عند مغادرة المدرسة . أما العادات الطيبة في السلوك والتفكير فتبقى ملازمة للانسان كل أيام الحياة .



١ - المصادر

1— *Bourdon*, Recherches sur l'habitude (in Année psych. t. VIII,1901)
2 — *Chevalier, j,* De l'habitude
3— *Dwelshauvers*,Traité, 144-168
4— *Dumas*, Traité
5— *Dunan*, Essais de philosophie générale.
6— *Dumont*, De l'habitude (in Rev. philosophique1876)
7—*Egger*, L'habitude générale (in Bev. des cours et Conférences, mars 1901 et mai 1905
8— *James*, Précis ch. X
9— *Larguiers des Bancels*, Introd. à la psychologie160-169
10— *Maine de Biran*, Influences de l'habitude sur la faculté de penser.
11— *Piéron*, L'évolution de la mémoire.

٢ - التمارين والمناقشات الشفاهية

١– العادات الفاعلة والعادات المنفعلة .

٢– ادرس كيفية اكتسابك لعادة من العادات .

٣– تكون العادات عند الحيوان .

٣ ـ الإنشاء الفلسفي

١– أوضح تكون عادة من العادات واذكر بعض الامثلة الواضحة (بكالوريا نانسي ١٩٢٦)

٢– طبيعة العادة وتكونها (بكالوريا . نانسي ١٩٢٨)

٣– صف الفعل الاعتيادي بمقابلته مع الفعل التأملي (بكالوريا ـ مونبليه ١٩٢٤)

٤– الارادة والعادة (بكالوريا – كلرمون ١٩٢٤، ونانسي ١٩٢٥، ومونبليه ١٩٢٩)

٥– تأثير العادة في حياة العواطف (بكالوريا – بوردو ١٩٢٤)

٦– وظيفة العادة وأثرها في الحياة النفسية (بكالوريا – ديجون ١٩٢٥)

٧– منافع العادة ومضارها (بكالوريا – ستراژبورغ ١٩٢٦)

٨– هل يعوقنا اكتساب العادات عن تمرين الارادة (البكالوريا السورية – حزيران ١٩٣٩)

٩– لأية درجة يمكننا أن نقول مع أحد الفلاسفة المعاصرين : ان نسبة العادة الى الفعل كنسبة التعميم الى الفكر (مسابقة الكرامي المجانية للبلاد الاجنبية، دمشق ١٩٣٦)

١٠– وظيفة العادة والجهد في تكون الشخصية (مسابقة الكرامي المجانية للبلاد الاجنبية – دمشق ١٩٣٧)



الفصل الثالث

الارادة

La volonté

١ — صفات الفعل الإرادي

البحث في صفات الفعل الارادي ضروري لتعريفه . فلندرس إذن هذه الصفات ولنبحث في المسائل الفلسفية الناشئة عنها من غير أن نتعرض لمسألة الحرية .

آ — صفات الفعل الارادي (١)

١ . — **الفعل الارادي فعل جديد .** — وتنحصر جدته في الصفات الآتية (١) الارادة تمنع المرء من الاندفاع الآلي الى الفعل (مثال ذلك عدم الجواب عن سؤال ما بجملة مبتذلة) . (٢) الارادة تقلب الفعل الغريزي أو العادي إلى فعل تأملي مقصود فتسبغ عليه حلة جديدة . (٣) الارادة تنظم الحركات أو التصورات تنظيما متفقاً مع الظروف الجديدة (مثال ذلك الهرب أو انتخاب مهنة من المهن) .

٢ . — **الفعل الارادي فعل تأملي .** — ومعنى ذلك : (١) ان الفاعل يشعر بما يفعل ويعي ما يقول ويعرف في الوقت نفسه الغاية التي يودي اليها فعله . (٢) ويحكم أيضاً حكما عقليا بامكان تحقيق الوسائل المؤدية الى هذه الغاية فقد يرغب الانسان في المحال ولكنه لا يريده ، ولو حاول

---

(١) راجع كتاب روسل
Roussel, Traité élémentaire de philosophie t. 1 p. 378.

ذلك لردعه العقل . فالفعل الارادي هو إذن فعل معقول .

٣ . — **الفعل الارادي فعل شخصي .** = ومعنى ذلك : (١) انه يتبدل بحسب الأفراد (٢) وانه ليس خارجاً عن نطاق قدرتنا ، ولا هو تابع لنزعة مسيطرة من نزعاتنا الطبيعية كالافعال الاندفاعية أو الغريزية . (٣) وأننا نتحمل تبعة القيام به . (٤) وانه في الوقت نفسه يكشف عن خصالنا ، فالفعل الارادي مخالف إذن للفعل الاعتيادي لان العادة انما تقوم على التكرار ، وهو مباين أيضاً للفعل الغريزي لأن الغريزة إنما هي عمياء .

ب - المسائل الفلسفية المتولدة من هذه الصفات

لنبين أولا معنى هذه الصفات

١ . — **معنى جدة الفعل الارادي .** — هل الفعل الارادي إبداع من العدم ، أم حادث لا علاقة له بما قبله ، أم هو ابتداء أول كما قال (كنت) . ثم هل تتعارض السببية الارادية والسببية العلمية أم الفعل الارادي مركب من عناصر أولية كالنزعات والبواعث والعوامل . وهل احتاج في هذا التركيب الى مبدأ جديد ، ثم ما هو هذا المبدأ ؟

٢ . — **معنى اتصاف الفعل الارادي بالتأمل .** — ما هي وظيفة الشعور في الارادة ؟ هل يقتصر على مشاهدة نتيجة الفعل من غير أن يكون له أثر فيها ؟ أم يشترك في إنجاز الفعل كعنصر من العناصر الداخلة في تركيبه . ثم هل ينحل التقرير الارادي إلى الفكر التأملي أم الى غيره .

٣ . — **معنى اتصاف الفعل الارادي بالطابع الشخصي .** — ما هي علاقة الفعل الارادي بالانا ، هل هو ظاهرة من ظواهر النفس المجردة الخارجة عن

الزمان ، المبدعة لخصالنا الحاضرة وطبيعتنا التجريبية العملية ، أم هو نتيجة ملازمة لهذه الطبيعة .

— ولنبين ثانياً ما هي الحلول المختلفة التي جاء بها الفلاسفة لايضاح هذه الصفات . فقد ذهبوا أولا الى أن الارادة هي قوة مستقلة عن الحوادث الشعورية ، ثم ذهبوا ثانيا إلى أن الارادة مقيدة كغيرها من الظواهر النفسية .

١ ـ رأيهم في حرية الاختيار

فمنهم من زعم أن البواعث mobiles (وهي قلبية) والعوامل motifs (وهي عقلية) لا تكفي لانجاز الفعل ، وان التقرير الارادي إنما يرجع الى مبدأ مختلف عن شرائط الفعل مستقل عنها . ففي وسع هذا المبدأ أن يجعل العوامل الكاذبة تتغلب على العوامل المعقولة والبواعث الضعيفة على البواعث القوية فلا يمكن العلم بالحكم الارادي قبل حدوثه ، لانه إنما يدخل في نطاق الامور الجائزة لا الضرورية .

وليس لهذه البواعث والعوامل نتيجة فعلية لانها لا تستطيع أن تولد الفعل إلا اذا منحتها حرية الاختيار ما ينقصها من القوة .

٢ ـ رأيهم في حرية عدم المبالاة (Liberté d'indifférence)

لقد دلت التجربة على أن البواعث والعوامل تدفع المرء الى الفعل هذا إذا لم يعقها عائق خارجي .

آ . — فيتفق أحيانا أن تنقسم البواعث والعوامل إلى جملتين متقابلتين فيحصل بينهما توازن تام من غير أن تتغلب احداهما على الثانية [١] (كتساوي قطع النقود الموضوعة في كيس واحد) .

---

(١) مثال ذلك : حمار بوريدان الذي كان جوعه مساويا لعطشه ، وكان بعده عن علبة الجلبان مساويا لبعده عن سطل الماء ، فلو تحير في انتخاب أحد هذين الأمرين لمات من الجوع أو العطش .

ب ٠— ولو لم يكن فوق هاتين الجهتين قوة تدفع النفس الى اتخاذ قرار لامتنع الفعل واستمر التحير الى اللانهاية ٠

فأصحاب هذا الرأي يسلمون إذن بحرية الاختيار الا أنهم يجعلونها مقصورة على الاحوال التي تتوازن فيها البواعث والعوامل ، فيقلبون حرية الاختيار الى حرية عدم المبالاة ٠

٣ـ الصعوبات التي تعترض مذهب حرية الاختيار ٠

آ ٠— ان الأمثلة التي يستندون اليها لا تكفي لاثبات حرية الاختيار لا بل هي أمثلة سخيفة لا تنطبق على الواقع ٠ ومن الصعب أن تتساوى شرائط الجهتين في الامثلة المذكورة ، فقد تكون قيمة النقود التي في الكيس واحدة ، ولكن أوضاعها قد تختلف من قطعة الى أخرى ٠

ب ٠— ومن صفات حرية الاختيار أنها تحكم من غير سبب ، وهذا مباين لصفة الارادة لان الارادة تقتضي أن يشعر الانسان بما يفعل ويدرك الغاية التي يريد أن يصل اليها ، فهي اذن مبنية على معرفة الاسباب وادراك الغايات لا على الجهل بها ٠

ج ٠— وأخيراً فقد تبين لنا من مباحثنا النفسية السابقة أن الحوادث النفسية (ونعني بذلك هنا البواعث والعوامل) ليست أجزاء فردة مستقلة بعضها عن بعض ، متجهة الى جهتين مختلفتين ، بل ان كل باعث أو عامل انما هو حالة من أحوال الشعور المشتملة على غيرها ٠ وقد بينا ذلك عند الكلام عن صفات الشعور ، وقلنا ان أحوال الشعور لا تنقسم الى أجزاء فردة مستقلة ، وأن الكل موجود في الجزء ، وأن كل حالة نفسية انما تشتمل على النفس كلها ، وانها تتغير وتزيد وتنقص وتقوى وتضعف تحت تأثير الانتباه ٠

وقصارى القول ان أصحاب هذا الرأي يشبهون التقرير الارادي

بحكم قاض يحكم بحسب هواه من غير أن يستند الى أدلة الشهود والوقائع فمذهبهم وهمي وأدلتهم خيالية ٠ وليس في أحكامهم ما ينطبق على الواقع ٠

٤ ـ مذهب التقيد

أما مذهب التقيد فيسلم بأن الفعل الارادي انما يحدث في الزمان كسائر الحوادث الطبيعية الاخرى ، وانه متصل بالحوادث المتتابعة مقيد بها

آ ٠ — فالفعل الارادي مختلف عن حالة الاندفاع الى الفعل من غير روية ، نعم ان كل رغبة تدفع الى الفعل ولكن اتباع الرغبة شيء والخضوع للارادة شيء آخر ٠ لا يصبح الفعل إراديا إلا إذا تعارضت الرغائب وتقابلت النزعات ، وفي هذه الحالة يبدأ النزاع بين الرغائب المتقابلة ويتجمع حول كل رغبة حلة من الصور والعواطف والأفكار ، ويظهر التردد ، ويظهر معه أو يكاد يظهر شيء من عدم التقيد ٠ ولكن هذا التردد لا يستمر ، بل ينتهي بتغلب الجملة القوية على الجملة الضعيفة ٠ ان كفتي الميزان تتحركان عند الشروع بالوزن ويهتز الطيار قليلاً ، الا ان النقطة التي يجب أن يقف عليها لسان الميزان محددة ومقيدة بما قبلها ٠

ب ٠ — وهذا التقيد لا يمنع الفعل الارادي من أن يكون شخصياً لأن أقوى البواعث والعوامل تأثيراً ، ما دل منها على سجايانا وخصالنا فالارادة تدل إذن على خلق الانسان لان للخلق تأثيراً فيها ، وقد قال هيوم : ان التنبؤ بالفعل الارادي أسهل من التنبؤ بالفعل الاندفاعي (Acte impulsif).

ج ٠ — ولكن الشعور ليس مبدأ الفعل ، لانه ليس حراً فهو يشاهد نتيجة الفعل ويعد لها العدة بما يهيئه من الاسباب في داخله ثم ان قسماً كبيراً من هذه الاسباب قد يتم خارج الشعور لاستقراره في أعماق النفس واتصاله بأبداننا ، فالشعور هو إذن عنصر من العناصر الداخلة في هذا التركيب ٠ وهو الذي يبدأ المذاكرة ، ويحيط بالرغائب المتعارضة ،

ولكنه لا يستطيع أن ينجز المذاكرة بحرية .

٥ ـ ليس مذهب التقيد أوضح من مذهب حرية الاختيار

آ ٠ — ونقول هنا أيضاً في بيان هذا الامر أن البواعث والعوامل ليست أجزاء فردة مستقلة بل هي أحوال نفسية متداخلة ، كل حالة منها مشتملة على الاحوال الأخرى ، فتتغير وتزيد وتنقص تحت تأثير الانتباه ولا تبقى على حالها زمانين ، فاذا وضعت في الميزان تغيرت وتغير الميزان معها . وهل يصح الوزن اذا تغير الميزان لمجرد نظرك اليه أو تفكيرك فيه ؟

ب ٠ — ثم ان هذه البواعث والعوامل لا تنبجس في الشعور عفواً أو بجاذبية مكانيكية ، بل ان ظهورها يرجع الى الفاعلية الذهنية (راجع انتقاد مذهب التداعية) فمذهب التقيد أهمل هذه الناحية من حياة النفس وشبه الفعل الارادي بالحركة المتولدة من تلاقي القوى المادية .

وقصارى القول أن فلاسفة التقيد رغبوا في تعليل الفاعلية الارادية بقوانين مكانيكية فاستبدلوا لذلك بحياة النفس رموز المادة واستمدوا أحكامهم من فلسفة ما بعد الطبيعة لا من الملاحظات الواقعية .

٦ ـ النتيجة

ينتج من كل ما تقدم أن الفلاسفة ركبوا في تأويل صفات الفعل الارادي مركباً صعباً ، فبعضهم أخذ بحرية الاختيار ، وبعضهم شبه حياة النفس بآلية المادة ، وهم لو اقتصروا على الملاحظات النفسية الواقعية ، لما سلكوا هذا الطريق العويص ، ولكفونا مؤنة الشبه الفلسفية التي أوقعونا فيها .

٢ – تحليل الفعل الارادي

١ — **نية الفعل** . — من صفات الحركات الارادية اشتمالها على تصور سابق لنتيجة الفعل . مثال ذلك : هبني كنت أعالج في مكتبي أمراً من

الامور العويصة، فخطر لي أن أترك العمل وأذهب الى أحد المتنزهات ترويحاً للنفس، فاذا أغرتني هذه الفكرة ودفعتني الى ترك العمل بدون مذاكرة ذهنية كان فعلي هذا من أفعال النية، وهو شبيه بالفعل الذي سميناه الفعل التصوري الحركي لان تصور النزهة قد أحدث جملة من الحركات الالية، إلا أن هذه الآلية ليست تامة كآلية الفعل المنعكس وذلك لتقدم التصور فيها على الفعل، ونحن نسمي هذه الفاعلية بفاعلية القصد أو النية، لاشتمالها على شهوة وحاجة وأمل.

٢ . — **ارادة الفعل** . — إن إرادة الفعل هي أكثر تركيباً من نية الفعل، لانها لا تستلزم تصوراً سابقاً فقط بل تستلزم أيضاً شرائط أخرى كنزوع النفس الى الشيء مع الحكم فيه أنه ينبغي أن يفعل أو أن لا يفعل، وتقرير انجازه . ولنوضح هذه الشرائط المختلفة بتحليل مثالين :

آ . — هبني فكرت في النزهة كما في المثال السابق، ولكني لم أخرج من غرفتي بدافع الميل والشهوة، بل خرجت منها بعد أن حكمت بأن عندي من الوقت متسعاً لانجاز العمل، واني قد أصبح بعد النزهة أحسن استعداداً للفعل، وأنه خير لي أن أستفيد الآن من الشمس والهواء الطلق .

ب . — ثم هبني تصورت جميع البواعث والعوامل المذكورة في المثال السابق، وتصورت فوق ذلك أنه يجب علي أن أنجز عملي بسرعة، فقاومت جميع نزعاتي وميولي وبقيت في غرفتي لانجاز أعمالي .

ان كلا من هذين المثالين يشتمل على عناصر مختلفة، ولكن الفعل الثاني أكثر تركيباً من الاول . وقد حلل بعض الفلاسفة هذه الشرائط المختلفة تحليلا مخالفا لوحدة الفعل الارادي ويسمى تحليلهم هذا بالتحليل المدرسي .

٣ . — **التحليل المدرسي** . — يرجع الفلاسفة عناصر الفعل الارادي إلى أربعة :

أولا ـ تصور الغاية Conception du but

ثانياً ـ امتحان البواعث والعوامل أو المذاكرة Délibération

ثالثاً ـ التقرير Décision

رابعاً ـ التنفيذ Exécution

تصور الغاية . ـ يقتضي الفعل الارادي أولا تصور الغاية التي تريد الوصول اليها . وهذا التصور مشترك كما رأيت بين الفعل وارادة الفعل ، وهو الذي يميز الفعل الارادي من الفعل المنعكس والفعل الغريزي .

المذاكرة . ـ ثم إن الفعل الارادي يقتضي النظر في البواعث والعوامل وامتحانها والحكم فيها أنها ينبغي أن تتبع أو لا تتبع . ويسمى هذا الامتحان بالمذاكرة ، وهي لا تنشأ عن عمل العقل فقط كما زعم (فيكتور كوزان) بل ترجع أيضاً الى تأثير البواعث الانفعالية كالنزعات والرغائب والعواطف . ولو كانت العوامل العقلية والبواعث القلبية واضحة متفقة بعضها مع بعض لما احتاج المرء في اراداته الى المذاكرة . ولكن المذاكرة ضرورية لسببين :

أولا ـ لأنها تطلعنا على جميع العوامل والبواعث المحركة وتبين لنا قيمة الفعل .

ثانياً ـ لانها تجعلنا نفرق بين ما يتفق من هذه العوامل مع الواجب وما يرجع الى الهوى ، فنفضل أحدهما على الآخر .

وكثيراً ما تنقلب المذاكرة الى مأساة عندما يتعارض الواجب والمنفعة .

التقرير . ـ ثم إن المذاكرة في البواعث والعوامل تسوق الى التقرير وهذا الشرط الثالث هو الاصل في الفعل الارادي ، لانه ينهي المذاكرة ويوجه الحكم ويختار أحد المقدورين ، ويجعلنا ندرك أن الارادة مسؤولة عن عملها بقدر علمها بالعمل وحريتها في تقريره .

التنفيذ . ــ والشرط الرابع هو التنفيذ ، أي العمل الخارجي الذي يتلو التقرير . ان كل تصور من تصوراتنا باعث على الحركة ، فلا يجوز اعتبار التقرير تاماً إلا إذا كان مصحوبا بشيء من التنفيذ ، والنية لا تعادل الفعل لأنها إنما تكون فكرة غامضة أو رغبة بسيطة . وليس التنفيذ من عناصر الإرادة الأصلية لأنه يتعلق بظروف خارجة عن ارادتنا .

ولقد انتقد الفلاسفة المعاصرون هذا التحليل المدرسي فبينوا لنا أن هذه العناصر المختلفة ليست منفصلة بعضها عن بعض ، وأن انفصالها مخالف لوحدة الفعل الارادي . وأن الابتداء بالمذاكرة لا يستلزم انتهاء الادراك والتصور ، وان التصورات خاضعة لقانون التغير الدائم المسيطر على الحياة النفسية فتتلاقى وتتفق وتتعارض ، فاذا اتفق العامل الذهني الجديد مع هذه التصورات قوّته واذا خالفها أضعفته ، ولا يزال هذا الجريان يبدل العامل الجديد حتى يوصله الى غايته . أضف الى ذلك أن التفريق بين العوامل والبواعث أمر إصطلاحي محض لانــه لا وجود لعنصر عقلي لا يمازجه انفعال ولا لعاطفة لا يخالطها تصور ، بل ان جميع البواعث والعوامل متداخلة ، فلا نستطيع أن نحصي عددها ولا أن نجردها بعضها من بعض . وأخيراً فان فصل التقرير ، وهو العنصر المقوم للفعل الارادي ، عن المذاكرة يؤدي الى اعتبار الارادة قوة عندية مستقلة عن الفكر والعواطف ، تصدر حكمها فجأة وتسيطر على الاسباب ، وتجعل الميزان يميل الى الناحية التي اعتزمنا الاتجاه اليها ، واعتبار الارادة قوة مستقلة عن البواعث والعوامل يوصل الى كثير من الشبهات لاننا لا ندرك ، عند ذلك ، ما هي وظيفة المذاكرة في الارادة ، فما الفائدة من المذاكرة اذا كانت لا تؤدي الى التقرير ، واذا كانت تؤدي اليه فما هي قيمة الإرادة المستقلة .

وقصارى القول : إن تفكيراً بسيطاً في هذه الشروط الأربعة يبين لنا أن المرحلة الأخيرة هي مرحلة مادية لا شأن لها في التحليل النفسي ، لأنها تابعة لأمور خارجية كالعوائق المادية والقوى الجسمية ، وغير ذلك من الأسباب ، وإن الشرطين الأولين يستلزمان تدخل العقل والعاطفة معاً ، وإن الإرادة لا تلعب دورها الحقيقي إلا في المرحلة الثالثة أي في التقرير . ولكن ما هو هذا الدور الذي تلعبه الإرادة ؟ إنه لعمري سر خفي وأمر غامض ، إذ كيف يعقل أن يكون التقرير مستقلاً عن البواعث والعوامل ، وأن تكون الإرادة منفصلة عن الفكر والعواطف ، إن كل تقرير إنما هو نتيجة لامتزاج العواطف والأهواء بالتصورات والافكار ، فلا حاجة إذن الى فرض قوة مجهولة لتوضيح فعل الاختيار ؛ بل إن العوامل العقلية والبواعث الانفعالية كافية لهذا التعليل .

الإرادة هي حل معقول لتنازع الميول .— ولعل المثال الأخير الذي أوردناه في تحليل الفعل الإرادي ، هو أحسن الأمثلة دلالة على الإرادة الحقيقية . إن بقائي في غرفتي لإنجاز أعمالي رغم دوافع الشهوة ودواعي الرغائب ، يدل على جهد قوي وإرادة مسيطرة ، وقيمة المذاكرة في هذا المثال ثانوية جداً ، لأن المريد لا يميل فيه الى التردد ولا الى الحيرة ، بل تغنيه إرادته القوية عن المذاكرة ، فهو يريد بدافع من نفسه ، ويفضل الجهد على الراحة ، والإقدام على التراجع ، والخطر على السلامة ، والطريق الوعر على الطريق السهل ، ويقول مع (كورنيل) : إني لم أتردد في اتباع واجبي أبداً .

إن هذه الإرادة الحقيقية مختلفة تماماً عن أفعال المشورة والمذاكرة والتردد ، وهي قائمة كما قال (بكو Pécaut) على تعارض الواجب

والهوى ، أو محصورة كما قال (كلاباريد) في تنظيم الفعل ووقف الميول عن التنازع ، وجعل العالي منها يتغلب على الخسيس[1] ، لذلك كان معنى الإرادة مرادفاً في لغة النفس لمعنى الجهد ، ولذلك أيضاً كانت كلمة الإرادة مرادفة للقدرة الأخلاقية ، فهي تشتمل إذن على حكم قيمة ، وتدفع المريد الى الاختيار والتفضيل ·

٣ – حقيقة الإرادة

ينتج من كل ما تقدم أن الإرادة ليست أمراً بسيطاً ، فلا غرو إذا بحث الفلاسفة في عناصرها المقومة ، وأراد كل منهم أن يبين لنا حقيقتها ·

آ العناصر النفسية

لم يبحث العلماء المدرسيون إلا في العناصر النفسية الفردية ، فحاولوا على اختلاف نزعاتهم أن يرجعوا الإرادة الى الظواهر النفسية المختلفة ، فمنهم من أرجعها الى الفاعلية الابتدائية ، ومنهم من أرجعها الى الانفعال ، ومنهم من ردها إلى الحياة العاقلة ، حتى لقد زعم بعضهم أنها قوة مستقلة بذاتها ·

١ · – **الارادة والرغبة ، نظرية كوندياك** · – يظهر لأول وهلة أن الصفة المقومة للارادة هي الفاعلية الابتدائية ، أي الرغبة · وفي الحق إن الرغائب هي أوائل الإرادات ، وكل إرادة تتضمن رغبة ، لذلك زعم (كوندياك) أن الرغبة هي الأساس الذي ترتكز عليه الإرادة ·

---

(١) ليس لتقسيم الميول الى عالية وخسيسة أي اعتبار أخلاقي ، بل المراد من الميول العالية ما له في مراتب الوظائف النفسية منزلة عالية ، إن علماء النفس لا يفرقون بين المجاهد الذي يتجلد للاعداء ويصبر على جراحه ، وبين السارق الذي يتحمل ألم الجرح ، ويصبر عليه خوفاً من اشتهار أمره ·

قال : « إذا تذكر التمثال أن الرغبة التي يشعر بها الآن قد أورثته في الماضي لذة زاد توهمه لها بازدياد حاجته ، فهناك إذن سببان يزيدان وثوقه بها ، وهما ذكرى إرضاء رغبته الماضية ومصلحته في ارضاء هذه الرغبة الآن ، وعند ذلك تنقلب رغبته الى ارادة ، لأن الإرادة إنما هي رغبة مطلقة نشعر معها بامكان حصولنا على الشيء المرغوب فيه » Traité des sensations, 1ère partie, ch. III ·

المناقشة · — لا شك أن للرغبة تأثيراً في الإرادة لأنها تعرف نفسها مثلها ، ولا وجود للارادة الا حيث توجد الرغائب ، فهي اذن شرط ضروري في كل فعل ارادي ، ولكن هل هي كافية لتوضيحه ؟ لقد ذكر (كوندياك) في كلامه هذا شرطين أساسيين لتوضيح الارادة — قال : ١ — يجب أن تكون الرغبة مطلقة ؛ ٢ — ويجب أن يحكم المرء بامكان الشيء المرغوب فيه · وهذا ضروري لانك قد ترغب في المحال ولا تريد الا الاشياء الممكنة ، ولكن الشرط الاساسي في نظرية كوندياك ليس الشرط الثاني بل الشرط الاول ؛ أي قوله : يجب أن تكون الرغبة مطلقة ؛ فما هو معنى الرغبة المطلقة · ان الرغبة المطلقة هي الرغبة المسيطرة ؛ أي الرغبة التي تنفرد بالتأثير · فرأي كوندياك في الإرادة شبيه اذن برأيه في الانتباه ، فكما ينقلب الاحساس الى انتباه بانفراده وسيطرته على النفس ، كذلك تنقلب الرغبة الى ارادة عندما تسيطر على جميع الرغبات والنزعات · ولكن ما هي قيمة هذه النظرية ؟ ان هذه النظرية قد تصلح لتوضيح صور الارادة الابتدائية كنية الفعل التي ذكرناها في أول هذا البحث ، ولكنها لا تصلح أبداً لتعليل الإرادة الحقيقية ، وفي وسعنا أن نأتي في الرد عليها بجميع البراهين التي ذكرناها في الرد على نظرية الانتباه الحسية ، فنقول : ما الرغبة الا عنصر بسيط من عناصر الشخصية ، وكثيراً ما تكون متبدلة ، أو تكون

ضرباً من الهوى ، وقد ينكر الإنسان نفسه فيها ، ويعجب لانقياده اليها ، ويصغر في عين نفسه بعد زوال عاصفتها . أما الإرادة فيجد الانسان فيها جماع شخصيته ، ويعرف بها ذاته ، ويدرك حريته ، ويطلع على غايته . وكثيراً ما تكون الإرادة مخالفة للرغائب ، فقد أرغب في النزهة ، وأمنع نفسي منها ، فأتغلب بارادتي على رغبتي ، وقد أشتهي طعاماً وأرفع يدي عنه ونفسي تشتهيه ، وقد يضحي العاشق بحبه ويسحق عاطفته ويكره نفسه على ارادة ما لا تحب ، أو على حب ما لا تريد في سبيل القيام بواجبه . فالرغبة تولد فينا وعلى الرغم منا وتسير بلا ترو ولا اختيار . أما الإرادة فهي على نقيض ذلك حرة في أفعالها ، ومهمتها في الغالب مجاهدة الرغبة والوقوف حائلا بينها وبين مطالبها .

نعم قد تتجه الإرادة الى الرغبة وتسير معها ، ولكن هذا الحلف بينهما لا يتم الا بانضمام كثير من عناصر الإدراك الى الرغبة الاولى . وقصارى القول : لو كانت نظرية كوندياك صحيحة لكان أشد الناس رغبة أقواهم ارادة ، مع أن الامر فيما نعلم على خلاف ذلك . ان الانقياد للرغائب سهل ، والتغلب عليها صعب ، ولكن الإرادة لا تسير الا في طريق المقاومة الشديدة . قال (ويليم جيمس) :

« ان المريض الذي يتكلف الصبر وهو تحت مبضع الجراح ، والشريف الذي يهزأ بما يقال فيه حرصاً على القيام بواجبه ، يتبعان في أعمالهما طريق المقاومة الشديدة ، فيتكلمان عن قهر الشهوات وكبح جماح النفس ، وهذان فعلان متعديان لا يستعملهما الكسلان والسكران والجبان عندما يحدثونك عن أنفسهم ، فلا تسمع منهم شيئاً عن مجاهدة الهوى وانتصار القناعة والجهد والشجاعة . والذين تسيرهم الرغبات لا يستعملون الا الافعال اللازمة لا الافعال المتعدية . فيقولون لك مثلا : ان

أملهم قد ضاع ، وان الدنيا قد أظلمت في وجوههم ، وان آذانهم لا تصغي لنداء الواجب . وجميع هذه الافعال لا تدل على جهد ولا على أية قدرة معنوية » .

٢ — الإرادة والانفعال ؛ نظرية ووندت وريفيانو . — الارادة صورة من صور الحساسية .

زعم (ووندت) أن جميع الأحوال الانفعالية ، وخصوصاً المنافية منها ، تنكشف عن حركات ، وان هذه الحركات قد تؤدي في بعض الاحيان الى وقف الحالة المنافية وابطالها . وبزوال الحالة المنافية تحت تأثير الحركة تظهر الارادة . فالارادة محيطة اذن بالحياة النفسية كلها . وهي ضعيفة جداً عند الحيوان ، الا أنها تتعقد وتنمو عند الإنسان ، وتنقلب من ارادة بسيطة (Will) الى قوة انتخاب (Willkür) ، ولكن هذا التبدل لا يغير ماهيتها ، فلا ارادة بدون انفعال ، ولا تأثير للتصور في المذاكرة الا عن طريق الحساسية .

ولكن (ريفيانو) قد أول النظرية الانفعالية تأويلا آخر ، قال : لا توجد الارادة الا حيث تتعارض النزعات الانفعالية ، وتتغلب نزعات المستقبل على نزعات الحاضر ، وما الارادة الا نزعة انفعالية حقيقية تسوق المرء الى الفعل وتحول دون تأثير غيرها من النزعات الانفعالية لسعة نطاقها واستمرارها وقوتها . ان العطشان الذي يشرب الماء وهو يلهث من شدة الحر والتعب ، يخضع لنزعته الحاضرة من غير أن يكون لعمله صلة بالإرادة ، ولكن الذي يخاف على صحته فيمنع نفسه من شرب الماء رغم عطشه الشديد ، يعمل عملا ارادياً حقيقياً [1] .

المناقشة . — لا شك أن الإرادة مصحوبة بكثير من الاحوال الانفعالية ، ولكنها ليست كما زعم (ووندت) صورة من صور الحساسية ،

(1) Rignano, Psychologie du raisonnement, 33

لأن الحياة الانفعالية هي أقل ظواهر الحياة النفسية تنظيماً وأضعفها ترتيباً وتنسيقاً . والامزجة الحساسة أضعف الامزجة ارادة . فينبغي لنا اذن أن نفرق كما فعل (بلوندل) بين نوعين من الانفعال ، وأن نجعل لكل منهما درجة مختلفة ؛ فالنوع الاول يشتمل على الرغائب والاهواء الحسية والشهوات العضوية ؛ والنوع الثاني يتضمن الانفعالات العالية المتولدة من الشعور بالواجبات الخلقية والاجتماعية . ولكل من هذين النوعين منزلة خاصة .

لقد أصاب (رينيانو) في قوله : ان الارادة مبنية على تنازع الميول وصراع النزعات . الا أن تعليله لهذا التنازع يبعدنا عن فهم وظيفة المذاكرة ، ويوقعنا في الشبه التي أوقعتنا فيها نظرية الانتباه الانفعالية [١] فالإرادة لا تتكون من تنازع الميول ، لأن هذا التنازع لا يولد الا التردد ، ولا تنشأ عن الانقياد للنزعات ، لان اتباعها لا يشتمل على جهد ولا على روية . فهي اذن ليست نزاعاً ؛ بل هي جهد تركيبي يقطع النزاع بين الميول .

٣ ـ الإرادة والعقل : النظريات العقلية

يقول العقليون : ان في كل فعل ارادي عناصر تصورية ، وان هذه العناصر هي المقومة للارادة .

ان ارجاع الارادة الى العقل ليس رأياً جديداً ، لأن أصحاب سقراط قد أشاروا اليه في مذهبهم الاخلاقي منذ القدم ، فما قاله سقراط :

---

(١) زعم (رينيانو) أن الانتباه يتولد أيضاً من تنازع الميول وتعارض النزعات ، ولكن هذا النزاع ربما كان لا يصح الا لتعليل الانتباه العفوي . أما الانتباه العالي فهو فعل ذهني مركب يجمع بين النزعات المختلفة ويوجهها الى غاية واحدة .

ان ادراك معنى الخير كاف لفعله ، أعني ان السلوك ترجمان المعرفة . ومما قاله أفلاطون : الانسان لا يفعل الشر مختاراً (Platon, Protagoras 358 c) والرذائل تتولد من الخطأ والفضائل من العلم ، والشرير أحمق أو مجنون ، ولو عقل لما أتى أمراً قبيحاً . وصرح أرسطو بأن التقرير الإرادي شبيه بنتيجة القياس ، تقول لك الشهوة مثلا يجب أن تشرب فيحكم العقل بأن هذا الشراب يمكن أن يشرب ، فتشرب . فتقرير الشرب إذن ناشئ عن حكم عقلي ، لأن الحكم على الشيء كاف لفعله .

وقد أخذ ديكارت أيضاً بمقدمات هذا الرأي فقال : إن التصديق تابع لبداهة الفكر الواضحة والبينة ، وإن العمل الصالح ملازم للحكم الصحيح (مقالة الطريقة — قسم ٣) ، وإن الفضائل تنشأ عن المعارف والخطايا عن الجهل ، الا أن هذا القول لا يدل على ارجاع الارادة الى العقل ، بل يدل على تأثير العناصر التصورية في الفعل الارادي .

وقد غالى (سبينوزا) في هذا الرأي حتى جعل الارادة قائمة على العقل . قال : ان الارادة هي صورة من صور العقل أو قوة من قوى الفكر ، والمعاني ليست أشياء لا حياة فيها كالرسوم الصامتة على الألواح ، بل هي نزعات لا تلبث احداها أن تتحقق متى فازت على غيرها . فلا فرق اذن عنده بين الإرادة والعقل ، وهذا بعيد عن رأي ديكارت تماماً ، لأن أبا الفلسفة الحديثة لم يتجرأ على الحكم بانحلال الارادة الى العقل ، بل اقتصر على القول ان في وسع الإرادة أن تذهب الى ما وراء العقل وان توقف الحكم . أما (سبينوزا) فقد أنكر ذلك وقرر أن الارادة لا تستطيع أن توقف الحكم حتى ولو كانت حدوده غامضة . قال : قد يتوقف الانسان عن الحكم ، ولكن هذا التوقف لا ينشأ عن الإرادة ، بل يعود الى غموض المعاني وتشويش الادراك . فإذا كانت المعاني غامضة

لم يدرك العقل صلاتها ، لأن كل معنى من المعاني يشتمل في ذاته على سلب أو ايجاب ، فإذا كان واضحاً أدى الى التصديق أو التقرير ، وان كان غامضاً أدى الى التردد والشك . فالتوقف عن الحكم هو إذن نتيجة من نتائج الإدراك لا وظيفة من وظائف الإرادة .

ومن الذين اتبعوا المذهب العقلي في أيامنا الأخيرة (بول لابي) في كتابه منطق الإرادة [1] قال : إن الفعل لا يكون إرادياً إلا اذا كان مصحوباً بقياس مقدمته الأولى حكم يرمي الى بيان قيمة الغاية ومقدمته الثانية مؤلفة من حكمين يرميان الى بيان قيمة الوسائل وما يلزم عنها من النتائج ، ونتيجته التقرير .

المناقشة . — لا شك أن العوامل العقلية تلعب دوراً هاماً في تكوين الفعل الارادي ، ولا جدال في أن الارادة تقتضي تصور الغاية قبل الفعل وتستدعي المذاكرة ، أو تستلزم الشعور بتنازع الميول على الأقل ، حتى لقد بين (ريبو) في كتاب أمراض الإرادة [2] أن بين التقرير الإرادي والحكم مشابهة . قال : إن التقرير الارادي هو تصديق عملي ، أو حكم تنفيذي . وقال أيضاً : يرجع الفرق بين الحكم والارادة الى أن الحكم إنما يدل على توافق المعاني أو تنافرها . أما الإرادة فلا تدل الا على توافق النزعات أو تعارضها ، فالأول يؤدي الى استقرار الفكر ، أما الأمر الثاني فهو مرحلة من مراحل العمل .

ولكن هذه الملاحظات لا تكفي لإرجاع الإرادة الى العقل ، واعتبارها قوة تابعة لتمازج المعاني . ان الاعتراضات التي أوردناها في مبحث الاعتقاد تصلح هنا أيضاً للرد على المذهب العقلي . فالإرادة ليست قوة ناشئة عن التصورات ، بل هي تركيب ذهني تشترك فيه الشخصية العاقلة

(1) Paul Lapie, Logique de la volonté.
(2) Ribot, Maladies de la volonté, 10 éd. 26 — 29.

كلها ، وقد بين ريبو أن التصور أضعف قوة من الانفعال ، وأن الأفكار لا تحرك الانسان كما تحركه العواطف ، فالعواطف هي المحرك الأول ، وهي التي تهب التصورات قوة جديدة . وكثيراً ما تنشأ قوة الأفكار عن العواطف التي توقظها فينا ، فاذا تجردت عن هذه العواطف المنعكسة عن المجتمع ضعف تأثيرها . والفرق عظيم بين لسان الحال ولسان المقال ، أي بين أن يعرف الانسان الخير أو يعمل به وبين أن يدرك فساد الاعتقاد أو يتجرد منه ، وبين أن يستنكر الهوى أو يحاربه .

هذا ما حدا العلماء الى التفريق بين ميزة الفكر وقوة الإرادة ، فقد وصفوا المفكر بقولهم إنه كثير التردد والتشكك ، لأنه كثير التصور ، كثير التنقل بين الافكار المتناقضة ، فاذا طلبت اليه اتخاذ قرار ما تصور جميع الاسباب المتعارضة فلا يدري ما يصيد منها ، ولا يجرؤ على التقرير ولا على العمل . والسبب في هذا الفرق بين رجال الفكر ورجال الأعمال أن المسائل العملية لا تحل كما تحل المسائل النظرية ، فقد تضطرنا مشاكل الحياة الى التقرير قبل أن تتضح لنا الأمور اتضاحاً كافياً . وكثيراً ما نقع في الخطإ للتسرع في الحكم ، إلا أن الحياة لا تمهلنا ، ولو أدمنا الحجاج وأطلنا التردد لأضعنا الفرص المناسبة .

ومع ذلك فان العقل يستلزم الاتجاه الى الحقيقة ، وفي هذا الاتجاه الى الحقيقة أثر عظيم للارادة ، فكما أن الارادة تقتضي أن يكون المريد عالماً بالأسباب الباعثة على الفعل ، لا جاهلا بما يفعل ، كذلك يقتضي العقل أن يكون الباحث مريداً للحقيقة عازماً على قبولها . ثم إن البحث العلمي يستلزم صبراً وجهداً طويلا وإرادة قوية ، كما يستلزم عقلا واسعاً وذكاء عميقاً ، واجتماع هذه الصفات في الفلاسفة والعلماء دليل على

أن قوة الارادة ملازمة لقوة العقل .

وقصارى القول إن المذهب العقلي يبالغ في تأثير العناصر التصورية في الفعل الارادي . فالانسان لا يريد الشيء لانه صالح ، بل يجده صالحاً لانه يريده ، وكل كائن حي إنما هو «حزمة» من الميول ، وهي تدفعه الى القيام بأعمال متناسبة مع بنيته العضوية وكيانه النفسي . نعم إن هذه الأعمال عفوية ، وهي بعيدة جداً عن الافعال الارادية ، ولكن الميول هي التي توحي الينا بأكثر الاحكام العقلية التي يظهر لنا التحليل تقدمها على الارادة .

٤ - **هل الارادة قوة قائمة بذاتها : المذهب الارادي** . - إن أكثر علماء النفس المدرسيين لم يسلموا بهذه الحلول السابقة لاعتقادهم أن العناصر العقلية والانفعالية أو الفاعلة لا تكفي لتكوين الارادة ، فبينوا لنا أن الارادة خارجة عن هذه العناصر ، وأنها قوة مستقلة عن غيرها من قوى النفس ، وأنها جوهر بسيط يفعل بكليته من غير أن يكون فعله قابلا للزيادة والنقصان ، حتى لقد زعم (ديكارت) أن ارادة الانسان هي كارادة الله لا حد ولا نهاية لها (كتاب التأملات - القسم الرابع) . ومما دعاهم الى ذلك أيضاً ما وجدوه في تحليل الفعل الارادي من المراحل : كتصور الغاية والمذاكرة والتقرير والتنفيذ ، فبينوا أولا أن تصور الغاية والمذاكرة هما عمليتان عقليتان تهيئان الفعل الارادي ولكن لا تقومانه ، وزعموا ثانياً أن التقرير عمل مستقل عن المذاكرة يرجع الى الارادة وحدها . فالارادة هي إذن قوة قادرة على التقرير من غير قيد ولا شرط ؛ لا بل هي مجردة عن تأثير العوامل والبواعث ، أو هي بداية مطلقة وعلة أولى .

ولعل (وليم جيمس) أكثر علماء النفس ميلا الى اعتبار الارادة قوة قائمة بذاتها (Sui generis) . إن الاصل في الارادة يرجع عنده الي

الفعل التصوري الحركي · وهذا الفعل يظهر لنا لاول وهلة مختلفاً عن الفعل الارادي ، إلا أننا اذا تعمقنا في التحليل تبين لنا أن الفرق بين هذين الفعلين ليس عظيماً · إن الحركة تتبع التصور مباشرة في الفعل التصوري الحركي ، ولكنها في الفعل الارادي لا تبدأ إلا بعد المذاكرة ؛ إذ يلاقي التصور الجديد في طريقه كثيراً من التصورات الموالية أو المعارضة فيتفق معها أو يقاومها ، وتتردد النفس بين الجهات المختلفة ، وهي في الحقيقة لم تتردد إلا لأن هناك نزاعاً بين التصورات ، ولا تزال هذه التصورات تتمازج وتتعارض حتى يفوز بعضها على الآخر ويتغلب عليه بجهد الانتباه · وهذا الجهد الارادي المقرر هو الذي يقول للشيء كن فيكون (Fiat volontaire) فيضمن للتصور المحرك الغلبة على غيره من التصورات المعارضة له · وهو مختلف عن الجهد العضلي ، لا بل هو قوة فريدة بنوعها تجعل التصور الضعيف يتغلب على التصور القوي · قال وليم جيمس : ان الارادة قائمة على توجيه الانتباه الى التصورات الصعبة ، ووضعها في مركز الشعور · وتوجيه الانتباه الى التصورات الصعبة يقتضي جهداً وانتباهاً · ولا يوجد هذا الجهد الا حيث يتطلع المرء الى العوامل السامية التي ترفعه عن حضيض العادة والغريزة وتسمو به الى بقاع الاستبصار ، فيشعر معها أنه قادر على مخالفة الشهوات ومجاهدة الهوى وأنه قادر على السير في طريق المقاومة الشديدة ·

المناقشة · – لا شك أن في هذه النظريات إيضاحاً لبعض صفات الجهد الارادي ، ولا جدال في أن الارادة لا تنحل الى أجزاء فردة بسيطة فكما أن جريان النهر لا ينحل الى العناصر الداخلة في تركيب الماء ، كذلك لا ينحل الجهد المقرر الى العوامل العقلية والبواعث الانفعالية الداخلة في تركيبه · ولكن اعتبار الارادة قوة قائمة بذاتها إنما هو حل لفظي محض لمسألة معقدة عويصة ، فالارادة ليست فاعلية نفسية بسيطة أو قوة

ثابتة لا تتغير ؛ بل هي في الواقع جملة من الأفعال المشتملة على كثير من العناصر ، وهذه العناصر تولد بتشابهها مفهوماً عاماً مجرداً يطلق عليه العلماء اسم الارادة (ابينغوس ، كتاب علم النفس ، ص ١١٧) .

ولعل أكبر خطإ وقع فيه أصحاب النظرية المدرسية هو اعتقادهم أن لهذا المفهوم وجوداً حقيقياً ؛ حتى لقد دفعهم هذا الاعتقاد — كما رأيت — الى تقسيم الفعل الارادي الى أقسام مختلفة متتابعة ، فقطعوا كل صلة بين التقرير والمذاكرة ، وجعلوا الارادة قوة مسيطرة ، والتقرير معجزة لا علم لنا بأسبابها ! ولهذه النظرية — كما سنبين في مبحث الحرية — خطر أخلاقي عظيم ، وفيها خطأ علمي شنيع أيضاً لأنها تجرد التقرير الارادي من البواعث والعوامل ، وتفصل المذاكرة عن تصور الغاية وتصور الغاية عن التقرير ، مع أن الحق على خلاف ذلك لأن المذاكرة تبدأ عند تصور الغاية ، والغاية ملازمة للتقرير ، والتقرير متصل بالعمل . فمن الجهل إذن فصل التقرير عن البواعث والعوامل ، والمذاكرة عن التنفيذ . وسنرى في الفصل الرابع أن معنى الحرية الذي تضمنته هذه النظرية مخالف لمسلمات العلم .

أما (وليم جيمس) فقد أصاب في تحليل الفعل الارادي وتشبيهه بالفعل التصوري الحركي ؛ إلا أنه أخطأ في إرجاع الارادة الى الجهد المقرر ، وجعل التقرير قوة مسيطرة تقول للشيء كن فيكون ، من غير أن يكون تابعاً لغيره من العوامل[1] . قال الفرديينه : « إن أكبر

(١) وشبيه بهذه الآراء أيضاً رأي (رينوفيه Renouvier) إذ قال : إن الارادة هي قوة منع (Un pouvoir d'inhibition) توقف التصورات المحركة وتحول دون بلوغها غايتها ، فاذا رأى الجائع الطعام مثلا وحرك يده لتناوله كان فعله اندفاعياً آلياً ، ولكنه اذا قاوم آلام الجوع ومنع نفسه من أكل شيء لا يملكه كان فعله إرادياً . وهذا يظهر لنا أن الارادة مخالفة للفعل —

خطأ وقع فيه وليم جيمس هو قوله : ان الارادة قوة مسيطرة حاكمة تقول للشيء كن فيكون ، وانها تتدخل في حدوث الأشياء كإله التوراة الذي يقول ليكن نور فيكون النور » فنحن لا نفهم كيف يؤدي تأثير الارادة الى اتباع طريق المقاومة الشديدة ، ومن أين تستمد الارادة هذا السحر العجيب الذي يجعل العامل الضعيف يتغلب على العامل القوي . وما ذكروه في ذلك انما هو تحكمات ، أو هو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات .

ب - العوامل العضوية

١ - الفعل الارادي والفعل المنعكس - النظرية النفسية الفيزيولوجية . - ينتج من كل ما تقدم أن النظرية المدرسية أخفقت في جعل الارادة قوة مجردة عن البواعث والعوامل ، لذلك انصرف علماء النفس المحدثين الى معالجة المسألة من وجهة ثانية . فما قاله (ريبو) : « ان الارادة هي العمل ، أو الانتقال الى الفعل ، وان الاختيار انما هو آن من آونة الارادة ، فاذا لم ينقلب مباشرة أو في الوقت المناسب الى فعل ، لم نميزه من العمليات الذهنية المنطقية » (Ribot, Maladies de la volonté, 10 éd, 37) هذا وان أبسط صور الفاعلية عند الاجسام المتعضية العالية هي الحركة المنعكسة « فالارادة هي الحد النهائي لتطور تدريجي أول مرحلة فيه هي المنعكس البسيط » .

وقد زعم (بين) وغيره من فلاسفة التداعي أن الارادة هي آلية

— التصوري الحركي ومعاكسة لما توحي به الحساسية ؛ على أن رينوفيه قد جعل الارادة قوة حاكمة مسيطرة على البواعث ، وهذا بعيد عن الواقع لأن المنع ليس قوة مفارقة للحوادث النفسية ؛ بل الجائع الذي يمنع نفسه من الاكل يخضع أيضاً لتصورات نفسية جديدة ، ويكون فعله هذا ناشئاً عن تنازع التصورات .

ركبت أجزاؤها قطعة قطعة وفقاً لقوانين التداعي النفسية والفيزيولوجية . وقال (سبنسر) أيضاً : ان الارادة هي كالغريزة فعل منعكس مركب وعلل هذا التركيب بقوانين التداعي والتطور والوراثة . فاتبعه (ريبو) في ذلك وقال : ان الفعل الارادي ينحل الى أمرين : الاول هو الانا المريد الذي يدرك الاحوال من غير أن يكون له فيها أثر ؛ والثاني هو الآلية النفسية الفيزيولوجية المركبة التي تتضمن القوة الدافعة الى الفعل أو المانعة منه . فالارادة هي اذن قوة اندفاعيـة (Pouvoir impulsif) لا بل هي مرحلة من مراحل التطور الصاعد الذي ينتقل من المنعكس البسيط الى المعنى المجرد . فالنزوع الى الفعل في المنعكس البسيط يكون في أعلى الدرجات ، أما في المعنى المجرد فيكون في أدناها ، لذلك قال (مودسلي) في تعريف الارادة أنها تنبيه منبعث عن فكرة (Impulse by ideas) . ولكن هذا التعريف ناقص لان الارادة ليست قوة اندفاع فقط ؛ بل هي في الوقت نفسه قوة وقوف (Pouvoir d'arrêt) ، وهي مصحوبة بجميع الحركات الفيزيولوجية المقومة لحادث المنع (Inhibition) ونضيف الى ذلك أيضاً أن الارادة عندهم هي انعكاس خاص مفرد . ولهذا القول معنى وضعي حقيقي من الوجهتين النفسية والفيزيولوجية ، فمن الوجهة الفيزيولوجية نقول : ان الفعل الارادي يختلف عن الفعل المنعكس لان المنبه البسيط متبوع في الفعل المنعكس بجملة من الحركات المحدودة ويختلف أيضاً عن الانعكاسات المركبة ، لانه ناشئ عن التنظيم العصبي كله ، تابع لمجموع طبيعة الجسد . ومن الوجهة النفسية نقول : ان حالة الشعور المرافقة للفعل الارادي هي نتيجة لعملية نفسية فيزيولوجية وانها ليست بوجه من الوجوه علة حدوث الفعل . ان (الانا) المريد يشاهد الاحوال ، ولكنه لا يبدعها ، فالارادة ليست اذن جوهراً بسيطاً ؛ بل

هي محصلة مركبة لجميع العمليات النفسية الفيزيولوجية المتقدمة عليها ، أو هي فتح من الفتوح المهددة دائماً بالتغير .

المناقشة . — إن هذه النظريات ناقصة من الوجهة الفيزيولوجية ولا تزال الى أيامنا هذه — رغم جهود العلماء — مشتملة على كثير من المسائل الخلافية ، ومع ذلك فاننا لا نجد في الاعتراضات التي وجهت إليها اعتراضاً حاسماً ؛ بل يجب الاعتراف أن ارتقاء الفيزيولوجيا العصبية قد أدى الى ضبطها وتأييدها . فمن ذلك أن دراسة المنعكس الشرطي أكملت علمنا بحقيقة الفعل التصوري الحركي . كما أن آلية المنع - وهي حادثة تداخل عصبي (Interférence nerveuse) - قد أصبحت اليوم بفضل مباحث (لابيك) واضحة تماماً . إن تصورنا لبنية الجملة العصبية وتأثيرها ، وعلمنا بوظائف المخ ومراكزه الحركية ، كل ذلك قد أيد فكرة تنظيم الحوادث العصبية وترتيبها وتعلقها بعضها ببعض وتسلسلها من المنعكس الابتدائي البسيط الى الفعل الارادي المركب . على أن هذه النظريات الفيزيولوجية لا تخلو في بعض نواحيها من الخطإ ، لأنها اعتبرت الشعور حادثة ملحقة زائدة لا قيمة لها (Epiphénomène) ، وهذه النظرية توقعنا في كثير من الشبه ، وتنكر أهمية احتياز الشعور (Prise de Conscience) وأثره في مراحل التطور النفسي .

وقصارى القول إن إيضاح الفاعلية النفسية العالية بالعوامل الفيزيولوجية يذكرنا بجميع النظريات المادية التي فندناها في أول هذا الكتاب عند الكلام عن علاقة النفس بالجسد . فالعوامل الفيزيولوجية ضرورية للفعل الارادي إلا أنها لا تكفي لايضاحه ، كأن هناك فاعلية زائدة على المخ لا تظهر إلا به ، ولكنها رغم احتياجها اليه قد تكون غير محصورة فيه . وكلما حاول العلماء أن يوضحوا هذه الفاعلية المركبة بالعوامل الفيزيولوجية خرجوا في نهاية إيضاحهم عن نطاق البحث العلمي ووقعوا

في فرضيات وشبه بعيدة عن الواقع كما فعل (وبليم جيمس) عند شرح الشرائط الفيزيولوجية والنفسية للفعل التصوري الحركي ، فانه بعد أن أرجع الفعل الارادي الى الفعل التصوري الحركي وقع فيما وقع فيه غيره من العلماء الخياليين الذين يتفلسفون على حساب العلم ، فأضاف الى تحليله العميق فكرة الجهد النفسي الذي يقرر الفعل ويقول للشيء كن فيكون (Fiat volontaire) ، ولولا نقص الايضاح الفيزيولوجي لما احتاج (وبليم جيمس) الى هذه الفكرة الغريبة .

ج – العوامل الاجتماعية

الارادة والأمر الجمعي : النظرية الاجتماعية . – قال الدكتور (بلوندل) : « إذا بحثت في الارادة ولم تخرج من الفرد وقعت في مسائل لا يمكن حلها » Traité de Dumas II 340 لأن الانسان لا يعيش منفرداً ، بل يعيش في وسط اجتماعي يحيط به من كل جانب ويؤثر فيه تأثيراً عميقاً . ومما قاله الدكتور بلوندل أيضاً : « إن الارادة لا تستمد صفاتها الذاتية من الوسائل الفيزيولوجية التي تمارسها وتتقيد بها في تحقيق مظاهرها المادية ، ولا من الفاعلية النفسية المحضة التي تكون تجاربها بنفسها ، وتقبل ما يبدو لها من مبادئ المعرفة والعمل ، بل تستمد ذلك كله من مجموع المعاني العامة والقواعد الامرية التي يفرضها عليها المجتمع فتضمن لتجاربنا الوحدة ولشخصيتنا الاتصال والالتحام بما تدخله على أحوالنا الشعورية المتبدلة من صلابة وكلية » (Traité de Dumas 422)

وفي الحق ان الارادة عند أكثر الناس هي خضوع قبولي (Obéissance passive) أو خضوع انفعالي أعمى لاوامر الجماعة . إن التصورات المشتركة هي التي تستوعب تجارب الافراد وتضمها الى تجربة المجتمع غير المحدودة ، فيتألف منها ركاز تستند اليه عقول الافراد وارادتهم » . والسبب في

اعتبار هذا الخضوع الانفعالي للجماعة عملا إراديا أن جهازه مركب من مفاهيم تنطبق على جملة غير محدودة من الأحوال وتشتمل على مجموع السلوك الانساني . وإدراك هذه المفاهيم هو الفارق الاساسي بين الإنسان والحيوان ، وهو الذي يجعل الفاعليـة الارادية معقولة . فالإرادة والعقل هما إذن هبتان من الهبات الجميلة التي أكسبنا إياها المجتمع .

المناقشة . — إن النظرية الاجتماعية توضح لنا كثيراً من المسائل التي بحث فيها وبليم جيمس من غير أن يجد لها حلاً ، فإذا تذكرنا الآن قوله الذي أثبتناه في الصفحة (٧٣٩) تبين لنا كيف تستطيع الارادة أن تسير بحسب الظاهر في طريق المقاومة الشديدة ، ومن أين تستمد هذه القوة الاضافية . إن الحوض المعنوي الذي تستقي منه الارادة قوتها هو الوجدان المشترك ، أو الوعي العام المحيط بالجماعة ، وهو روح عامة مشتملة على المثل العليا التي يتطلع إليها الأفراد ، ويستمدون منها كل ما يقرب بينهم من التقاليد والآراء والأفكار والعواطف المشتركة .

ومع ذلك فمن الصعب أن نسلم بأن الإرادة هي خضوع أعمى لسلطة خارجية . إن الإنسان لا يتعود الحكم على نفسه إلا إذا تعود الخضوع لغيره أولا ، والقواعد الاجتماعية هي التي حررت المرء من ربقة الشهوات ، حتى لقد قيل : إن الاستطاعة مبنية على الطاعة . ولكن إذا كانت حياة الفرد منعكسة عن حياة المجتمع ، ولم يكن له بنفسه صفة مستقلة ، فإنه لا يتحرر من ربقة الغرائز إلا ليقع تحت سيطرة التيارات الاجتماعية . فينبغي إذن أن يكون للمرء شخصية مستقلة وإرادة حرة . ولا يتم له ذلك إلا إذا تعقدت الحياة الاجتماعية وازداد تقسيم العمل ،

واستطاع الفرد أن يدخل في حلقات اجتماعية مختلفة ، وأن يروض نفسه على اتباع نظم متباينة .

أضف الى ذلك أن فوق طبقة العامة الخاضعة بصورة آلية للتيارات الاجتماعية طبقة من الناس أعلى منها ، وهي طبقة الخاصة المؤلفة من أفراد لهم أمزجة عضوية استثنائية ، تنعكس عليهم تصورات المجتمع المشتركة فيصوغونها في قوالب معينة ، ويوجهونها الى جهات جديدة ، فهم لا يتلقون هذه التصورات كما هي ؛ بل يبدلونها بحسب معادلاتهم الشخصية ، ويضمون إليها العناصر المقتبسة من تجاربهم وعبقرياتهم . إن الإرادة عندهم غير مقصورة على الخضوع الاعمى والاتباع الآلي ؛ بل هي قائمة على إبداع المثل العليا الجديدة ، ولكن هذا الإبداع ليس إيجاداً تاماً ولا خلقاً حقيقياً ، لأن الفرد يقتبس عناصره من المجتمع . وليس خضوع الانسان للقواعد التي ارتضاها لنفسه سوى دليل على استقلال إرادته وحريته . والخضوع المختار ليس خضوعاً أعمى لأنه يستلزم أن يمثل الفرد جميع القواعد المأخوذة عن المجتمع ، فيصهرها في بوتقة نفسه ، ويبدلها بحسب مزاجه وغاياته . لذلك كان لا مندوحة لنا من القول بتأثير عامل آخر في تبديل سلوك الإنسان وتكوين إرادته ، ألا وهو العامل النفسي الشخصي .

و — العامل الشخصي

إن دراسة العامل الشخصي تدل على أن للارادة وظيفتين هما وظيفة التركيب ووظيفة التحليل .

١ — **الإرادة قوة تركيب .** — تقتضي الإرادة درجة عالية من التركيب الذهني ، لأنها — كما بينا — تختلف عن الاندفاع البسيط والرغبة ، فالفعل الإرادي ليس متولداً من نزعة بسيطة أو تصور واحد ،

بل هو ناشئ عن جملة من النزعات والأحوال الانفعاليـة والتصورات . قال ريبو :

« لا يقتصر الفعل الإرادي ، بصورته الكاملة ، على تبديل الحالة الشعورية الى حركة ؛ بل يستلزم اشتراك جميع الأحوال الشعورية واللاشعورية التي تتألف منها النفس في لحظة من الزمان (Ribot, Maladies de la volonté 32-33) .

ثم إن الفعل الإرادي ليس متولداً كما زعم بعض علماء النفس من عامل نفسي راجح (Motif prépondérant) . « لأن العامل الراجح ليس سوى قسم من العلة ؛ لا بل هو رغم ظهوره ، أضعف أقسامها . فلا يؤثر بالفعل إلا من حيث هو منتخب ؛ أي من حيث هو جزء متمم لسائر أحوال النفس في لحظة معينة من الزمان ، أو من حيث اندماجه في نزعات السجية وتأليفه معها وحدة نفسية تامة . »

فالعامل الراجح لا يعين الفعل الإرادي ولا يحدده إلا اذا اتصف باجتيـاز الشعور واندمج في جماع شخصيتنا واتحد بالتصورات المشتركة الممازجة لأعمق ما في ذواتنا من صفات عضوية وفردية .

ثم ان الفعل الإرادي هو كالاختراع فعل نفسي جديد ، وهو يفيض مثله عن شخصيتنا كلها . قال (بيير جانه) : « ان الفعل الإرادي هو فعل جديد . وهو يجمع العناصر النفسية المؤالفة للظروف الجديدة ، ويركبها تركيباً لا عهد لها به من قبل » (Pierre Janet, Etat mental des hystériques, 28)

٢ — **الإرادة هي قوة تحليل .** — ان كل تركيب مبني على تحليل ، والإرادة لا تختلف في ذلك عن غيرها من الوظائف النفسية العاليـة . ففي أفعال النية يستخدم المرء حركات آلية أو غير ارادية متصلة بعادات سابقة ، ولكن هذه الحركات بالرغم من آليتها لا تستعصي عليه ؛ بل

يبدلها الى حد ما . أما في الأفعال الإرادية الحقيقية فان المرء يفكك الآليات السابقة ويمزق الحركات اللارادية ، ويسير في طريق معاكس للعادات القديمة ، فيتحرر منها ويرجع الى أوائلها . وقد بين العلماء أن ضرورة الرجوع الى أوائل العادات القديمة قد تحول دون اكتساب العادات الجديدة . وبين (مليتان) أن الإرادة هي قوة تجديد ، وأن هذه الصفة ملازمة لها حتى في تقرير الأفعال الصغيرة . قال (مليتان) :

اننا لا نحتاج في الكتابة العادية الى جهد ارادي ، ولكننا اذا صغرنا الخط أو كبرنا الحروف احتجنا الى عمل الارادة . لا شيء أسهل من الكلام بصوت عادي ، حتى لقد يحدث ذلك عفواً . ولكن الكلام أمام المريض بصوت منخفض حرصاً على راحته انما هو عمل ارادي . وكذلك اذا قلت لمستفسر عن صحتك شكراً أو الحمد لله لم يتطلب قولك هذا أي عمل ارادي ، ولكنك اذا أجبت عن ذلك بكلمة غير مبتذلة احتجت الى شيء من الجهد .

فالإرادة تغير الأوضاع القديمة ، وتبدل الحركات الآلية السابقة ، وكلما كانت الأعمال التي تريد انجازها أكبر كانت قوة تحليل الارادة أعظم ، كالتحليل الذي نقوم به عند تغيير طراز الحياة ، أو انتخاب مهنة من المهن ، أو تبديل نظام من الأنظمة . اننا في هذه الحالة نقطع صلتنا بالماضي ونبني لأنفسنا عالماً جديداً .

٣ – أمراض الإرادة

ومما يؤيد الملاحظات السابقة أيضاً انحلال الإرادة في حالة المرض ، ولنقسم بحثنا في هذه الأحوال الى قسمين :

١ – **الإرادات الضعيفة** . – اذا اقتصرنا على دراسة الإرادات الضعيفة تبين لنا أن هذه الأحوال مختلفة الأحكام . فمنها ما ينشأ عن فقدان الاندفاع

(Défant d'impulsion) كحالة الذين يكونون ضعاف الحس ، وتكون فاعلية الحياة عندهم دون الوسط[1] . ومنها ما ينشأ عن فرط الحس كحالة الذين يكونون كثيري الهيجان .

قال (جان جاك روسو) : أنظر الي وأنا هادئ تجدني صورة دالة على التواني والكسل ، فكل شيء يخيفني وكل أمر يربعني . اني لأخاف من طنين الذباب ، وأذعر من أقل كلمة أو أدنى اشارة ، ويستولي علي الخوف والحياء حتى أتمنى أن أنكسف أمام الناس ، فلا أدري ماذا يجب أن أفعل ، ولا ما ينبغي أن أقول ، واذا نظر الناس الي تشوشت نفسي .

ومن هذه الأحوال ما يتولد أيضاً من فرط الاندفاع كحالة الذين يكونون سريعي الغضب ، أو يكونون عبيد رغائبهم فلا يستطيعون مقاومتها ولا التغلب عليها . ومنها ما ينشأ عن فقدان التفكير كحالة الطيش أو ارتباك النفس . ومنها ما ينشأ عن فرط التفكير كحالة المتردد أو المتحير الذي لا يستطيع أن يقرر شيئاً .

ولا وجود للارادة عند الثائرين المتشائمين الذين يعيشون على هامش الحياة الاجتماعية ، ولا عند الفوضويين الذين لا يحبون النظام ، ولا يريدون أن يقيدوا أنفسهم بعمل دائم . وهي ضعيفة أيضاً عند الذين لا يستطيعون الانضمام الى جماعة من الجماعات حاضرة كانت أو غائبة . قال (بلوندل) : ان الظرفاء الذين لا يصلحون لمهنة من المهن ، ورجال المشقة الجاهلين بأصول الصناعة ، وأولئك الذين يميلون الى جميع الاعمال للتلذذ بها من غير تخصيص ، والذين يستخدمون في كل شيء ، كلهم في مجتمعنا الحديث من ضعفاء الارادة .

ومن ضعفاء الإرادة أيضاً المقلدون الذين يشبهون خراف (بانورج) .

(1) Malapert; Elément du Caractère, 83

في أعمالهم ، فيتبعون عادات غيرهم أو عاداتهم كالآلات المتحركة ، ويدورون في دائرة واحدة ، ويكرّرون نفس الاعمال ، وليس لهم ميل أو رغبة أو قدرة تدفعهم الى البحث عن الجديد . ومنهم أيضاً المتقلبون الذين لا ثبات عندهم ، ولا شجاعة ، ولا قدرة على مقاومة الوقائع ، بل يتبدلون معها ويتقلبون كريشة في مهب الريح . ومنهم من يكون ضعيف الإرادة لتشتت مشاعره ، وعدم اتساق أفكاره ، وسرعة انقياده لهيجاناته وأهوائه ووساوسه . قال (مالابر) : « إن هذا الاندفاع الدال على نقص في تنظيم النزعات ، وفقدان الإرادة التأملية ، وضعف قوة الوقف إنما هو خاص بالعروق الابتدائية والأطفال وعديمي التوازن الفكري » (Malapert, Ibid. 91) ، وكثيراً ما أشار العلماء الى فقدان الإرادة وكثرة الاندفاع عند المتوحشين . فقد قال (أسرتيه — Essertier) : لا شيء أدل على شعور الإنسان الابتدائي من عجزه عن امتلاك أحواله النفسية الخاصة . أما الطفل فإنه خاضع لرغائبه الوقتية ، طائش مشتت الفكر ، وقد ينسى ما كان يفعل ، ويسأم مما يصنع ، أو يرخي العنان لأهوائه ووساوسه .

ومن عجيب الاتفاق أن الميل الى التغيير ملازم عند الطفل للتقليد الضيق أي لكره التجديد (Misonéisme) ، فكل مخالفة للعرف والعادة تثيره ، وكل خروج عن التقاليد يهيجه ، لأن سرعة التغيير ، وشدة التمسك بالعادات القديمة هما كما قال دوركهايم[1] أمران متلازمان » ، فلا تستطيع الاندفاعات السريعة والأحوال المشتتة أن تقاوم عادة من العادات الراسخة ، ولا أن تتغلب عليها . وقصارى القول : إن ضعف الإرادة يتولد من نقص في عناصرها المقومة ، أو من خلل في تركيبها .

(1) Durkheim, Education morale, 165

٢ - امراض الإرادة . - أما أمراض الإرادة فقد أرجعها (ريبو) في كتابه أمراض الإرادة الى ثلاثة أنواع :

آ . - فقدان الاندفاع . - إن هذا المرض الأول يتولد من فقدان قوة التحريك ، لأن النزعات قد تضعف حتى تزول معها قوة الاندفاع ويتوقف الميل الى الفعل وينشأ عن هذه الأسباب كلها حالة يسميها العلماء (Aboulie) أي فقدان الإرادة . ومن علائمها أن المريض يرغب في الفعل ، ولكنه لا يستطيع الى ذلك سبيلا . وقد يبقى وحده مستلقياً على فراشه أو على كرسيه زماناً طويلا من غير أن يقوم بعمل من الأعمال .

ب . - فرط الاندفاع . - والحالة الثانية هي حالة الاندفاع الشديد الذي لا يقاوم ، أو حالة الفكرة الثابتة التي لا يمكن طردها من الذهن ، كالاندفاع الى ارتكاب الجنايات والانتحار ، وجنون السرقة (Kleptomanie) . قال الدكتور (بيير جانه) :

« اجتمعت الى خمس أمهات يوم ألقيت محاضرة عن هذا الموضوع في مستشفى (سالبتريير) ، فكانت كل واحدة منهن تقول لي وهي باكية إن شيئاً أقوى منها كان يدفعها الى طعن أولادها الصغار بموسى حادة » (Pierre Janet, Les névroses19) . وقال (دوفوغيه) في كتابه الرواية الروسية [1] : قد تستولي هذه الطيوف على أدمغتنا كالكابوس ولكنها لا تنقلب الى فعل . أما في الأدمغة الروسية فانها تنقلب الى الفعل الموافق من غير مقاومة . قال (تولستوي) : إذا علمت أن الفكر قد يتوقف عن مراقبة اندفاع الإرادة ، أدركت حالة ذلك الطفل الذي أضرم النار في بيت أبيه وهو يبتسم من غير تردد ولا خوف ، مع أن أباه

(1) E. M. de Vogüé, Roman russe, 290

وأمه وإخوته وجميع الذين يحبهم كانوا نائمين فيه ، واتضحت لك أيضاً حالة ذلك القروي الذي نظر الى حد الفأس المسنون فأمسك به وضرب به أباه وهو نائم ، ثم نظر الى الدم الجاري تحت المقعد نظرة الفضولي البليد .

ج . — عالم الوساوس . — كثيراً ما تنحل الإرادة انحلالا تاماً ، فيتولد من ذلك حالة يسميها العلماء حالة التشويش أو فقدان التوازن أو الفوضى (ريبو ، ص ١١٩) ، وهي شبيهة بالحالة التي كان العلماء يسمونها في الماضي بالفكر المخبول . فمن علائم هذه الحالة أن المريضة تنتقل فيها بصورة عجيبة من السرور الى الحزن ، ومن الضحك الى البكاء ، وقد تكون رحيمة فتصبح قاسية ، وقلما تستطيع كبح جماح نفسها أو السيطرة على حركاتها ، أو مقاومة الدوافع المتعارضة (Huchard, Cité par Ribot 116 — 118) . فحالتها شبيهة إذن بحالة الطفل . وقد يؤدي هذا التشويش في توازن النزعات الى فناء الإرادة كما في حالة الوجد (Extase) أو السير في النوم .

ينتج مما تقدم أن أمراض الإرادة ملازمة بصورة عامة لضعف التركيب الذهني وهي علامة من علائم الانحطاط النفسي (Psychasthénie) وكثيراً ما تكون مصحوبة بفقدان وظيفة الواقع (Fonction du réel) . قال ريبو : « إن هؤلاء المرضى يتصورون الشيء ويريدونه بنفوسهم من داخل وفقاً لمقتضيات العقل ، وقد يشعرون برغبة فيه ، ولكنهم لا يستطيعون أن يقوموا به بالفعل » . وكثيراً ما يتصف فقدان الإرادة بصفة خاصة كفقدان الارادة المسلكية (Aboulie professionnelle) ، فيكره المريض مهنته ويحتقرها ، ويصيبه ما أصاب تلك الفتاة التي غيرت مهنتها خمس عشرة مرة ، وانتدبت لثلاثين وظيفة في مدة تسع سنوات . ثم إن هذه الأمراض

مصحوبة على الأكثر بضياع الحس الاجتماعي ، فإذا كلف المريض القيام ببعض الأعمال أمام الناس عجز عن تنفيذها . وضعفاء الإرادة يلجأون على الأغلب الى نفوسهم ويدخلون الى ذواتهم ويعيشون حياة داخلية محضة .

٤ – تربية الإرادة

لا يتسع المجال في مثل هذا الكتاب للكلام عن تربية الإرادة بإسهاب ، فلنقتصر إذن على ذكر بعض التنبيهات المقتبسة من التحليل السابق .

ملاحظة عامة .— إن الإرادة تنمو بالممارسة والتمرين كسائر الوظائف النفسية ، وكلما مرّن الانسان نفسه على الجهد الارادي أكسبه هذا التمرين عادات نافعة . والمرء لا يولد قوي الارادة ، كما أنه لا يولد كامل العقل . فيجب عليه اذن أن يمرن نفسه في كل وقت وأن يتعلم انتخاب الامور وترجيحها . وكثيراً ما يكون ضعف الارادة أو فقدانها ناشئاً عن عدم الممارسة وقلة التمرين . فقد يتعلم الانسان امتلاك نفسه تحت تأثير الاسباب الخارجية ، وقد يعجز عن ذلك لمرضه وتعبه وشيخوخته وكسله ولكن تربية الارادة لا تنتهي إلا بانتهاء الحياة .

صحة الجسد .— لقد بينا في تحليلنا السابق أن للارادة أساساً عضوياً ونقول الآن إن الارادة القوية ، في الجسم السليم ، وإن صحة الجسم هي الاصل في قدرة الانسان على امتلاك نفسه ، فتربية الارادة تقتضي إذن الأخذ بالقواعد الصحية الموافقة كالغذاء والراحة ، وتستلزم أيضاً تمريناً رياضياً صالحاً ، وقد قيل بحق : إن التمرينات الرياضية هي المدرسة

الابتدائية لتربية الارادة . وإن الجهد العضلي هو الصورة الأولى للجهد الارادي .

الانتفاع بالحركات اللاارادية .— إن تربية الارادة تستلزم أيضاً الانتفاع بالحركات اللاارادية الراسخة ، حتى لقد بين العلماء أن اكتساب العادات الصالحة يسهل تربية الارادة . وينبغي أن تكون هذه الحركات اللاارادية متصفة بشيء من المرونة لا قاسية صلبة ، لانها إذا أصبحت آلية محضة حالت دون تقدم الارادة . فالآلية هي اذن شرط في تربية الارادة ولكنها اذا استحكمت أدت الى تهديمها وفنائها .

روح النظام .— ومن شرائط تربية الارادة محبة النظام والميل الى التعاون والعمل المشترك ، فيجب على الطفل أن يتعلم الطاعة قبل كل شيء ، لان ذلك يعلمه أولا قهر النفس والتغلب عليها . ومن تعلم الطاعة عرف كيف ينظم أعماله ، ويدير نفسه ، وكيف يسوس غيره من أبناء جنسه . وللأسرة والمدرسة أثر عميق في خلق هذه الروح في نفوس الاطفال ، وكلما نمت مدارك الطفل قوي شعوره بضرورة الخضوع للنظام ، فيتبع النظام عن إرادة ورضى ، لا عن قسر وقسوة وقهر . وإرادة النظام إنما هي قائمة على روح التثبت الشخصي والشعور بالتعاون الاجتماعي .

تثقيف الذهن .— ثم إن الارادة ملازمة للعقل ، فلا تنمو إرادة الطفل إلا اذا تعلم التفكير والانتباه . وقد بين العلماء أضرار الطيش والذهول وتشتت الافكار في تربية الارادة ، وقالوا : لا تكون الارادة قوية إلا اذا كان تصور هدف الفعل واضحاً بيناً . قال (وليم جيمس) : « إن الرجل القوي الارادة يصيخ بسمعه من غير تردد الى صوت العقل حتى ولو كان نداؤه ضعيفاً ، ويمضي من غير خوف الى الفكرة المنبئة بالموت

فيستقبلها استقبالا حسناً ، ويحتفي بها ويصدقها ويحارب في سبيلها جيش التصورات المعارضة التي تريد أن تخرجها من الشعور . وهكذا تتغلب الفكرة المنافية على غيرها من الفكر ، فتستعين بجهد الانتباه والحزم ، وتجمع حولها أصدقاءها وحلفاءها ، وتغير في النهاية جريان الشعور . وإذا تغير الشعور تغير الفعل ، لان الفكرة الجديدة تولد جميع نتائجها الحركية عندما تصبح سيدة الموقف ، فالصعوبة كل الصعوبة هي إذن في إبقائها في النفس واقرارها فيها . لذلك ينبغي أن يقاوم الانتباه جريان الافكار الطبيعي ، وأن يصر على دعم الفكرة الجديدة التي يريد إنجاحها ، حتى تصبح هي ذاتها قادرة على دعم نفسها بنفسها . إن هذا الجهد الذي يقوم به الانتباه هو العامل المقوم للارادة . ولئن كان الانتباه لحمة الارادة فالتفكير سداها ؛ حتى لقد قال ديكارت أيضاً إن قوة الارادة قائمة على شدة وضوح الفكر .

تثقيف العاطفة . — ثم ان الارادة ملازمة أيضاً للعواطف ، فلا تكفي الفكرة وحدها لتغذية الفعل ؛ بل ينبغي أن يضاف اليها شرط هام جداً ، ألا وهو تثقيف العواطف السامية التي تدفع المرء الى المثل العليا الانسانية . لا يستطيع الانسان أن ينجز جلائل الامور إلا بقوة الحماسة وشدة العاطفة ، فينبغي له اذن أن يتعلم كيف يتهيج ومتى يتحمس ، لان الحماسة والهيجان هما شرطان أساسيان في تربية الارادة .

---

١ – المصادر

1 — Bain, Les émotions et la volonté
2 — Blondel, in Traité de Dumas, II 333, 425
3 — Durkheim, L'éducation morale.
4 — Höffding, Psychologie 407 — 434
5 — James, Précis
6 — Janet, L'automatisme psychologique–
La médecine psychologique
7 — Lapie, Logique de la volonté
8 — Paulhan, La volonté
9 — Payot, L'éducation de la volonté
10 — Piéron, Psychologie expérimentale
11 — Ribot, les maladies de la volonté
12 — Spencer, Principes de psychologie.

---

٢ – التمارين الشفاهية

١ – قايس بين الارادة والنزعة والرغبة والغريزة والعادة

٢ – الارادة والعقل

٣ – تربية الارادة

٤ – أمراض الارادة

٥ – قايس بين الارادة والانتباه

٣ – الإنشاء الفلسفي

١ – ما هو الفعل الارادي (بكالوريا كان ١٩٢٤ – البكالوريا السورية حزيران ١٩٣١)

٢ – ما هو العنصر المقوم للفعل الارادي (بكالوريا رين ١٩٢٧ – طولوز ١٩٢٨)

٣ – وظيفة الارادة في الانتباه (البكالوريا السورية حزيران ١٩٣٣)

٤ – إذا صحت فكرة ديكارت بأن الحكم يتوقف على الارادة ؛ هل تستنتج من هذا أننا مسؤولون عن أفعالنا ؟ (البكالوريا السورية حزيران ١٩٣٤)

٥ – ان للارادة كما للفكر عبقرية ، والعبقرية يعجز دونها كل تنبؤ (البكالوريا السورية تشرين ١٩٣٧)

٦ – أثر الارادة في الحكم والاعتقاد (البكالوريا السورية تشرين ١٩٣٧)

٧ – قايس بين الهوى والارادة (البكالوريا السورية تشرين ١٩٣٩)

٨ – هل يمكننا القول إن التقرير الارادي هو نتيجة لتنازع الميول ؟



الفصل الرابع

الحرية

١ — تعريف الحرية وشرائطها

إن مسألة الحرية هي من المسائل الفلسفية العويصة التي تعارضت فيها دلائل الفلاسفة وحجج العلماء ، والسبب في ذلك أن الحرية صفة فريدة في ذاتها تقتضي الاختراع والإيجاد ، هذا فضلاً عن أن القول بها قد يكون مخالفاً لمسلمات العلم .

آ — **مفهوم الحرية** — والحرية التي جعلناها موضوع بحثنا في هذا الكتاب هي حرية الارادة أو الحرية النفسية . وهي تختلف عن الحرية الطبيعية ، والحرية المدنية ، والحرية السياسية ، والحرية الاخلاقية ، وحرية الكمال .

١ — **الحرية الطبيعية** — الحرية الطبيعية هي القدرة على تنفيذ مقاصد الارادة بدون عائق خارجي ، وهي محدودة غير مطلقة ، فالمريض والعاجز والمسجون لا يتمتعون بحريتهم الطبيعية ، أما الصحيح فيأكل ويشرب ويمشي ويعمل ، ويستطيع أن يحرك أعضاءه ما شاء . إن حركات السمك في البحر والطير في الهواء هي بهذا المعنى حركات حرة .

٢ — **الحرية المدنية** — الحرية المدنية هي حق تمتع الانسان داخل حدود القانون ببعض الحقوق الملازمة للطبيعة البشرية كحرية القول والعمل والاجتماع والتملك والبيع والشراء وحق التعلم وانتخاب المهنة

والزواج وحق التنازل عن الملك بالمعاوضة والهبة والوصية وغير ذلك . وهذه الحرية هي حق طبيعي ، إلا أنها مقيدة بحقوق الآخرين من أبناء جنسنا . ان (روبنصون) في جزيرته كان يتمتع بحرية مدنية مطلقة هذا اذا فرضنا حياته اجتماعية ، فالحرية المدنية هي إذن خارجية كالحرية الطبيعية ، واذا قيل إن حرية الفكر والاعتقاد ليست خارجية ، قلنا إن هذه الحرية تدل على حق إظهار الافكار والشعائر الدينية ، وهذا الحق تابع لشرائط خارجية مبينة في القوانين والأنظمة الموضوعة لمصلحة العامة . والانسان يخسر حريته الطبيعية بالاستعباد كما يخسر حريته المدنية بالاستبداد .

٣ — **الحرية السياسية** . — أما الحرية السياسية فهي حق الاشتراك مع الحكومة في الأعمال العامة كحق الانتخاب ، وحق المراقبة على أعمال السلطة المدنية . ولا وجود لها في أمة إلا اذا كان يحق لجميع الأفراد أن يشتركوا بأنفسهم أو بواسطة ممثليهم في وضع القوانين وتطبيقها . إن الدول الاستبدادية تحرم الافراد من هذا الحق ، وكثيراً ما يكون الاستبداد مصحوباً بالظلم ، ولا تزول الحرية السياسية حتى تزول معها الحرية المدنية .

٤ — **الحرية الأخلاقية** . — وأما الحرية الاخلاقية فهي استقلال إرادة الانسان عن الضغط الادبي خارجياً كان أو داخلياً . فإذا كان الضغط خارجياً كان تابعاً لتأثير العادات والآراء والاوهام والأزياء وغيرها من الاهواء الاجتماعية التي تقيد شخصيتنا . وإذا كان داخلياً كان ناشئاً عن تأثير الاهواء والغرائز والعادات الفردية . فتؤثر هذه البواعث في شخصية المرء وتمنعه من الاتجاه الى الغايات السامية . فالحرية الاخلاقية

تقتضي إذن أن يكون الفعل صادراً عن تفكير وتأمل وعلم ، وهي تجرد الشخصية من ربقة الغرائز والاهواء ، وتجعل الفعل تابعاً للفاعل نفسه لا لغيره ٠

٥ – **حرية الكمال** ٠ – وهناك مفهوم للحرية قريب من هذا المعنى أطلق عليه الفلاسفة اسم حرية الكمال (**Liberté de perfection**) ٠ إن قول أوغست في كتاب (سينا) : أنا سيد نفسي وسيد العالم ٠ يدل على أنه قد حرر نفسه من كل بغضاء ورغبة انتقام ٠ فهذه الحرية مختصة اذن بالحكماء الذين حرروا أنفسهم من الجهل وارتقوا بالعلم الى درجة الكمال ٠ قال ليبنز : « كلما كان سلوكنا أكثر مطابقة لاحكام العقل ، كانت حريتنا أوسع ، وكلما كان خضوعنا لاهوائنا أقوى كانت عبوديتنا أعظم ٠ وفي الحق إن اتباعنا لاحكام العقل يجعل سلوكنا أكثر اتفاقاً مع طبيعتنا البشرية ؛ أما اتباعنا للاهواء فيجعلنا خاضعين للاشياء الخارجية ٠ » ثم إن حرية الكمال ليست مخالفة للتقييد ؛ بل هي مقيدة بالعقل والخير ، فهي إذن مثل أعلى يجب التطلع اليه ٠ قال ليبنز : « إن الله وحده كامل الحرية ، أما النفوس المخلوقة فلا حرية لها إلا من حيث هي قادرة على التخلص من الاهواء ٠ » (**Leibniz, Nouveaux Essais. II Ch. XXI**) ، ولكن هل يمكننا أن نحقق هذا المثل الاعلى ، وهل في وسعنا أن نعيش دائماً عيشة الاخيار ، وأن نتجنب الشر بحسن استعمال قوة الاختيار ، ذلك ما نريد معالجته عند الكلام عن حرية الارادة ٠

٦ – **حرية الارادة وحرية الاختيار** ٠ – ان حرية الكمال لا تكون ممكنة إلا اذا كان في وسع الانسان أن يتقيد بفكرة الخير ٠ أما حرية الاختيار فتجرد الارادة من كل قيد ٠ وقد قال الفلاسفة بهذه الحرية لتعليل ما في التقرير الارادي من المذاكرة والتردد ، حتى لقد زعم

بعضهم أن الارادة مطلقة الاختيار ، وأنها لا تقرر شيئاً تحت تأثير الظروف الخارجية ؛ بل هي حرة مستقلة تقول للأمر كن فيكون . قال بوسويه : « كلما بحثت في أعماق نفسي عن السبب الذي يدفعني الى الفعل لم أجد فيها شيئاً غير حريتي » (Bossuet, Traité du libre arbitre Ch. II) . فالإرادة هي اذن سبب أول وابتداء مطلق لا تتبع في تقريرها قاعدة ولا شرطاً . وهي مجردة عن كل قيد ، لانها لا تقتضي أن يكون الفعل مستقلاً عن الشرائط الخارجية فحسب ؛ بل تقتضي أن يكون مستقلاً أيضاً عن العوامل والبواعث الداخلية أي عن التصورات والعواطف ، وهذا يدل على أن فكرة الحرية ملازمة لفكرة عدم التعين (Indétermination) ، وفكرة الجواز (Contingence) أي انها تحتمل إمكان وقوع الفعل أو عدم وقوعه على السواء ، وهذا المعنى مخالف لمعنى التقيد الطبيعي (Déterminisme) . قال بوسويه : « إن حرية الاختيار هي القدرة على فعل الشيء أو عدم فعله »[1] ، وقد عرفوها بقولهم أيضاً هي القدرة على انتخاب أحد المقدورين .

ان هذا المعنى الاخير يسوقنا أيضاً الى حرية عدم المبالاة (Liberté d'indifférence) التي ذكرناها في الفصل السابق . وقد أشار اليها (بوسويه) بقوله : لا توجد حرية عدم المبالاة الا حيث تتساوى الاسباب المتعارضة . فالحرية بهذا المعنى هي اذن القدرة على التقرير من غير مرجح .

وقصارى القول ان للحرية مفاهيم مختلفة ، الا أن الحرية التي نريد البحث فيها هنا هي حرية الارادة . ويمكننا أن نعرفها بقولنا هي القدرة على انتخاب أحد الممكنات من غير أن يكون التنبؤ بنتيجة هذا الانتخاب

(1) Bossuet, Connaissance de Dieu, I — 18

ممكناً . فهل هذا الامر حقيقة أم وهم ؟ هل نحن قادرون على خلق أفعالنا ، أم مسخرون لقوى خارجية تسيرنا من حيث لا ندري ؟

ب . — **شرائط الحرية** . — لا معنى لحرية الإرادة إلا اذا استوفى الفعل الشرائط الآتية :

١ — **الجواز** . — الشرط الأول هو جواز الفعل أو عدم ضرورته ، ومعنى ذلك أنه يجب أن تكون الأمور جائزة الحدوث (Contingentes) لا أن تكون مقيدة بما قبلها ، ولا أن يكون المستقبل تابعاً للحاضر ؛ بل يجب أن يكون هناك عدة ممكنات لا ترجيح لأحدها على الآخر . أما اذا كان الأمر على عكس ذلك ، أي اذا كان كل حادث مقيداً بما قبله ، كان محالا أن يغير الانسان بإرادته أمراً من الأمور ، أو أن يكون مبدءاً لحال من الأحوال أو سبب من الأسباب أو أن يؤثر في جريان الاحوال النفسية أو في نظام الحوادث الخارجية .

٢ . — **وجود البواعث والعوامل** . — وينبغي أن يضاف الى هذا الشرط الأول شرط ثان ، ألا وهو استناد المريد في تقريره الى أسباب تساعده على ترجيح أحد المقدورين . إن عدم التقيد بسبب من الاسباب ليس من الحرية في شيء . تصور كائناً لا يستدعيه داع ولا يدفعه دافع ولا تقيده قوة من القوى . إن كائناً هذا شأنه لا يبالي بأمر من الأمور . ولا يتجه الى جهة دون أخرى ، فهو إذن محروم من الحرية لتجرده عن الاسباب . فالحرية تستلزم إذن أن يكون الفعل مبنياً على أسباب مرجحة وهذه الأسباب قد تكون عقلية وقد تكون قلبيـة ؛ إلا أن الارادة في كلا الحالين لا بد من أن تشتمل على التقيد لاستنادها الى العقل والحساسية .

٣ — **العفوية** . — والحرية تقتضي أيضاً اتصاف الفعل بالعفويـة ، ونعني بذلك قدرة النفس على ابتداء الأمور بذاتها وتأملها الميول والأفكار وتشبثها بها لترجيح أحدها على الآخر .

٤ – **صفات الفعل الحر** . – ينتج مما تقدم أن الفعل الحر ليس مستقلا عن الأسباب ولا هو أمر عندي (Arbirtaire) لا قاعدة ولا مرجح له ، بل هو مبني على معرفة الأسباب المبررة . – وهو يفيض أيضاً عن نفوسنا ، ويدل دلالة حقيقية على دخائلنا . نعم إنه قد يتبع الظروف الخارجية ، ولكنه لولا فاعليتنا لما حدث أبداً . – وكلما كان إدراكنا لعلاقة سجيتنا بسلوكنا أتم ، كان اعتقادنا بحريتنا أقوى . وأحسن مديح يسدي الى المرء على أفعاله الصالحة هو أن يقال له : الشيء لا يستغرب من معدنه ، وإن ما فعله قد جاء مطابقاً لما كان ينتظر منه .

٢ – الحرية والتقييد

يتضح لك من التحليل السابق أن البحث في مسألة الحرية يجب أن يتناول ناحيتين : الناحية النفسية والناحية الكونية . وقد أدرك الفلاسفة هذا الأمر ، فبحثوا في الحرية أولا من حيث هي ظاهرة من ظواهر الشعور ، وبحثوا فيها ثانياً من حيث هي حادثة مخالفة للتقييد الطبيعي . وفي الحق أن الشعور يثبت الحرية . فالشعور الفردي يشهد لها والضمير يفرضها ويجعلها موضوعة من موضوعات الواجب . أما العلم فيثبت التقييد ويستند إليه في أوائله ، ثم يؤيده بارتقائه .

آ – الشعور يثبت الحرية

إننا نشعر في التقرير الارادي أننا أحرار . فالحرية هي إذن كما قال (برغسون) احد مسلمات الشعور ، ولكن الإنسان لا يشعر بها شعوراً مبهماً فحسب ؛ بل يدركها ويعتقدها . فمن الضروري إذن تعليل هذا الاعتقاد .

يمكننا إيضاح هذا الاعتقاد بشهادة الشعور الفردي وأحكام الضمير وشهادة الشعور الاجتماعي .

١ – شهادة الشعور الفردي

قال بوسويه : « كل منا يصغي لصوت قلبه ، ويستشير نفسه ، ويشعر أنه حر الإرادة بقدر ما يشعر أنه مدرك وعاقل » . فالشعور بالحرية هو إذن أمر تجريبي محض ، وفي وسع كل إنسان أن يدرك ذلك بنفسه . قال ديكارت : « إن الحرية تدرك بدون برهان » (Descartes, Principes de la philosophie 1- art. 39) . وقال بوسويه أيضاً : « إن الإنسان الصحيح العقل لا يحتاج الى البرهان على حرية اختياره لأنه يشعر بها في داخله » (Connaissance de Dieu, ch. 1, XVIII) وهو يشعر بها قبل الفعل أو أثناء الفعل أو بعده .

آ . – اننا نشعر بالحرية قبل الفعل . – اننا نشعر بالحرية قبل الفعل لما لنا من حرية النظر في الأسباب ، فقد نزن المصلحة التي تعود علينا من الفعل ، وقد نمتنع عنه بميزان التعقل والتروي . وكثيراً ما ندرك أن سيطرة الاسباب ليست مطلقة ، فتمدد المذاكرة كثيراً أو قليلا الى أن تتضح لنا الاسباب ، وتصبح نزعاتنا خاضعة لميزان العقل .

ب – ونشعر بالحرية اثناء الفعل . – ان شعورنا بالحرية أثناء الفعل هو شعور قوي ، لأن العقل يدرك حركة الفعل من داخل فيطلع على عفوية الارادة في تصور الغاية ، ويدرك أثر الحرية في المذاكرة والتقرير . ففي المذاكرة نشعر أن التأمل يوجه الانتباه الى الاسباب المعقولة ، ويجمعها حول الغاية المقصودة من غير أن يكون مقيداً كل التقييد بالعوامل القوية ؛ وفي التقرير نشعر أننا أحرار في اتباع تلك الاسباب أو الامتناع عنها ، كأن هناك ادراكاً مباشراً لفاعلية النفس المنظمة . فأنت تشعر مثلا أنك فاعل بقدر ما تشعر أنك عاقل ، وتدرك في الحالة الاولى أنك حر ، كما تدرك في الحالة الثانية أنك مفكر .

ج – ونشعر بالحرية بعد الفعل . – وكذلك اذا تمّ الفعل شعرنا بالمسؤولية الناشئة عنه ، ولولا اعتقادنا أننا أحرار لما شعرنا بالمسؤولية ولا بارتياح الضمير أو تبكيته بعد الإحسان أو الإساءة . فنحن نشعر بالحرية لاننا نعلم أن مباشرة الفعل أو اتمامه أو الانصراف عنه ، كل ذلك متعلق بنا . وكثيراً ما نفخر بأفعالنا أو نبررها أو نذمها بدون استثناف ، ونندم على ما فات ، والندم على سيّئ الافعال انما هو ندم على سوء الاختيار .

د – حرية عدم المبالاة والشعور . – وقد زعم بعض الفلاسفة أن الشعور بالحرية يتجلى للانسان عند شعوره بعدم تقيد بعض أفعاله بسبب من الاسباب . قالوا : ان التجربة الداخلية تكشف له عن حرية عدم المبالاة ، اذ تتساوى الاسباب المتعارضة ويشعر المرء بتوازنها وعدم ميلها الى جهة دون أخرى . فما قاله (بوسويه) : « اني أشعر عندما أرفع يدي أنني قادر على وقفها عن الحركة أو تحريكها ، واذا حركتها أمكنني ان أميل بها ذات اليمين أو ذات الشمال بنفس السهولة ، لان الطبيعة قد نظمت أعضاء الحركة في الانسان تنظيماً لا يترك مجالا للشعور بزيادة ألم أو لذة عند القيام بفعل من الافعال [1] » . ومما قاله (ريد) : « أما أنا فإنني أقوم كل يوم بعدد كبير من الافعال التافهة من غير أن أشعر معها بأي سبب يقيدني » [2] . اذا أراد رجل أن يدفع قطعة واحدة من النقود ، وكان عنده مائتا قطعة متساوية تصلح كلها للهدف المقصود ، فإنه ينتخب واحدة منها من غير أن يكون هناك سبب مرجح لإحداها على الاخرى . كذلك حمار (بوريدان) اذا كان بعده عن سطل الماء مساوياً لبعده عن علبة الجلبان ، وكان شعوره بالجوع مساوياً

(1) Bossuet, Traité du Libre arbitre, ch. II
(2) Th. Reid, Oeuvres, trad. Jouffroy, tome VI, 214-215

لإحساسه بالعطش ، فإنه يبقى أمامهما حائراً حتى لقد يهلك وهو متردد ، فلا بد اذن من الاتجاه الى أحد هذين الطرفين والشعور عند ذلك بالحرية .

النقد . – نحن لا ننكر الشعور بحرية الاختيار ، ولكننا نقيد ذلك بالتنبيهات الآتية :

١ – يجب التفريق أولا بين الشعور بحرية الاختيار والحرية الاخلاقية . ان الامثلة التي جاء بها (بوسويه) و (ريد) لا تدل على الشعور بالحرية الحقيقية . ولو كانت حرية الاختيار مقصورة على ذلك لما كان لها معنى ثم ان ملاحظات (بوسويه) و (ديكارت) و (ريد) لا تنطبق الا على شهادة الشعور ، فهل هذه الشهادة صادقة ، أم هي كاذبة لا يقين فيها .

٢ – ان شعورنا بالحرية قبل الفعل انما هو ذكرى أفعالنا الماضية .– زعم فلاسفة التقييد انه لا يمكن الوثوق بشهادة الشعور ، لان الانسان لا يستطيع أن يشعر قبل الفعل بقدرته على انتخاب أحد الطرفين وترجيح أحدهما على الاخر . قال (استوارت ميل) : « ان الشعور يطلعني على ما أفعله الآن أو ما أشعر به ، لا على ما استطيع فعله في المستقبل ، لان الشعور ليس نبياً ، اننا نشعر الآن بما هو كائن لا بما هو آت أو ممكن ، ولا نعلم أننا قادرون على فعل أمر من الامور الا بعد فعله أو فعل أمر آخر مساو له أو شبيه به ، ولو لم يتفق لنا أن نفعل لما علمنا أبداً أننا قادرون على الفعل »(1) . فشعورنا بقدرتنا انما هو ، كما قال هيوم ، ذكرى أفعالنا السابقة .

وقد رد (الفرد فويه) على (استوارت ميل) بقوله : ان شعورنا بقدرتنا على الفعل لا يدل على التنبؤ بالامر قبل وقوعه ، بل يدل على شعورنا في داخلنا بحالة تسمح لنا أن نقول ان الامر جائز أو ممتنع . لقد

(1) Stuart Mill, Examen de la philosophie de Hamilton, XXVI.

أصاب (استوارت ميل) بقوله إن شعورنا هذا هو نتيجة لتجاربنا السابقة . فلو لم أتعلم السباحة في الماضي لما شعرت الآن بقدرتي على السباحة ، والشعور بالحرية انما هو شعور بالامكان . ولكننا اذا تعمقنا في التحليل تبين لنا أن الوجدان يطلعنا على ما نشعر به الآن أو نفعله ، ويطلعنا أيضاً على ما نستطيع تقريره أو فعله في المستقبل . ان المذاكرة تستلزم الحكم بامكان الفعل ، والحكم بالامكان انما هو شعور بالامكان . نعم قد يكون هذا الشعور كاذباً ، ولكن عدم انطباقه على الواقع لا ينفي وجوده من حيث هو حالة نفسية حقيقية ، فالماضي يعلمني إذن كيف أستطيع أن أستخدم قدرتي ، ويحدد لي نطاق استعمالها ، الا أنه لا يكفي لتوضيح وجود هذه القدرة في .

وقصارى القول ان فلاسفة التقيد يريدون أن يرجعوا (الانا) الى مجموعة بسيطة من الحوادث ويجعلوا الشعور شاهداً عليها يدركها من خارج ، أي من غير أن يكون له فيها أثر ، والحق عن ذلك بعيد لان الشعور ليس ساكناً لا يتغير ، بل هو فاعلية دائمة ، تصل الماضي بالحاضر ، والحاضر بالمستقبل ، فلا تنحصر حياة النفس فيما هي عليه الآن بالفعل ، بل تفيض الى ما بعد الحاضر ، وتنبسط الى ماوراء الواقع ، فلا غرو اذا كان شعورها بقدرتها ممكناً ، وهذا الشعور بالقدرة انما هو من الوجهة النفسية شعور بالنزعات أي شعور بالفاعلية والسببية . نعم ان فلاسفة التقيد يريدون أن يجعلوا النفس قوة انفعال محض تتأثر بالامور من غير أن يكون لها فيها أثر . ولكننا اذا رجعنا الى نفوسنا أدركنا أن الفاعلية والسببية هما من مسلمات الشعور المباشرة . لقد زعم (استوارت ميل) أن هذه السببية هي حادث لا مثيل له . ونحن نرى على عكس ذلك أنها عامة . ان كل انسان يشعر بالسببية النفسية كما يشعر أنه مفكر وأنه موجود ، ويشعر بانيته كما قال ديكارت من داخل ،

وقلما شعر الانسان بانيته ولم يشعر بفاعليته وارادته الحرة ، فالشعور بالحرية ملازم اذن للشعور بالشخصية ، وهو شعور عام تجده عند الاخيار كما تجده عند الاشرار .

٣ . — ان الشعور بالحرية بعد الفعل ليس حقيقياً . — ثم ان فلاسفة التقييد زعموا أيضاً أن الشعور بالحرية بعد الفعل ، إنما هو وهم لا حقيقة له ، والدليل على ذلك أن الاطلاع على الحرية في هذه الحالة لا يتم الا بالذاكرة لا بالشعور المباشر ، فلا يمكنني أن أحكم باتصاف بعض أفعالي الماضية بالحرية الا اذا رجعت الى الماضي واسترجعت ما جرى معي في تلك اللحظة ، وعدت الى ما كنت عليه ، وهذا محال ، فيبقى اذن واسطة واحدة للاطلاع ، وهي الذاكرة . وقلما اعتمد الانسان على هذه الواسطة وسلم من الوقوع في الخطإ .

٤ — وقد يخدعنا الشعور أيضاً في شهادة الحاضر . — ولو اقتصر فلاسفة التقييد على إنكار الشعور بالحرية بعد الفعل أو قبله لقلنا بصدق شهادة الشعور في الحاضر إلا أنهم زعموا أنها كاذبة في الحاضر كما هي كاذبة في الماضي والمستقبل . اننا لا ندري ، أثناء الفعل ، هل نفعل بحرية أم نخضع لعوامل وبواعث خفية . ما أكثر النزعات الغامضة والعوامل الخفية التي تؤثر فينا وتجاذبنا من غير أن نشعر بها ، وما أكثر الافعال التي نرجعها الى حرية الاختيار وهي في الواقع ناشئة عن أسباب خفية مستقلة عن ارادتنا . ان النائم نوماً مغنطيسياً يتلقى أمراً من الاوامر فينفذه ، ويخال أنه حر ، مع أنه آلة صماء مسخرة لارادة المنوم . وقد يحسب السكران نفسه حراً عند تلفظه ببعض الالفاظ أو قيامه ببعض الافعال الا أنه عندما يعود الى رشده يكذب ما قال أولا وينكر ما فعل ، فكأنه دوارة يدفعها الهواء أو ابرة مغنطيسية يجذبها المغنطيس أو دوامة يقذفها الخيط في جهة الدوران ، فلو كانت الدوارة والابرة والدوامة شاعرة بحركاتها لزعمت

أنها حرة . إن وهم الحرية شبيه بتوهم حركة الشمس حول الأرض ، فيتوهم المرء أنه حر كما يتوهم أن الشمس متحركة والأرض ثابتة . وعلى ذلك فالشعور خداع ، يكذب علينا في النوم ، كما يخدعنا في اليقظة ، ويخدعنا في المرض كما يضلنا في الصحة ، ولكن كيف يتولد هذا الوهم . لماذا يظن الإنسان نفسه حراً وهو مقيد ؟ لقد أجاب (سبينوزا) عن ذلك بقوله : إن هذا الوهم يتولد من الجهل بالأسباب . إننا نجهل الاسباب الخارجية والعوامل الداخلية ، فننسب الفعل الى أنفسنا ، ونخال أننا موجدون له ، ولو تأملناه لأرجعناه الى أسبابه الحقيقية . فكما نرجع الحوادث التي نجهل أسبابها الى المصادفة ، كذلك نرجع الأفعال التي نجهل أسبابها الخارجية والداخلية الى الحرية .

٥ — الرد على فلاسفة التقيد . — إن مذهب التقيد لا يوضح لنا هذا الوهم . نعم إن الحوادث التي يستند إليها فلاسفة التقيد صحيحة . وما من عاقل ينكر اليوم أثر اللاشعور في أفعال الانسان واراداته . إلا أن هذا التأثير لا يكفي لتعليل توهم الحرية . فهل يشعر السكران في سكره والنائم في نومه بشيء من الحرية اذا لم يسبق لهما شعور بذلك وهما في الحالة الطبيعية . إنه لمن الصعب أن يتصور العقل وجود وهم الحرية عند كائن أفعاله وحركاته مقيدة بعضها ببعض كتقيد حركات الرقاص أو الابرة المغنطيسية ، كما أنه من الصعب أن يتصور العقل حدوث أوهام البصر عند الاكمه ، أو أوهام السمع عند الأصم . فلا يمكنك اذن أن تتوهم الحرية إلا اذا سبق لك أن اتصفت بها مرة واحدة على الاقل . ولو كان قول (سبينوزا) صحيحاً — أي لو كان توهم الحرية ناشئاً عن الجهل بالأسباب الفاعلة لكانت الأفعال المنعكسة والأفعال

الغريزية التي لا نشعر بأسبابها أكثر أفعالنا اتصافاً بالحرية ، إلا أن التجربة تثبت لنا عكس ذلك ، وتبين لنا أن شعورنا بالحرية تابع لعلمنا بالأسباب ، فكلما كان علمنا بالاسباب الفاعلة أتم ، كان شعورنا بالحرية أقوى ·

٦ — لولا الحرية لما شعرنا بأفعالنا ولا بأنيتنا · — ونضيف الى ما تقدم أن فرضية التقيد المطلق لا تتعارض مع شعورنا بحريتنا فحسب ؛ بل تتعارض أيضاً مع شعورنا بأفعالنا وأنيتنا · لو كانت أفعالنا مستقلة عن ذواتنا ، و كانت شخصياتنا لا تؤثر فيها ، لما اختلفت هذه الافعال عن الاحوال الآلية المحضة · فلماذا أنسب الأفعال الاولى الى نفسي وأنكر الثانية ، وأعتقد أني غير مسؤول عنها · ذلك لأن الافعال الاولى متصلة بشخصيتي · أما الثانية فتابعة للاسباب الخارجية التي ليس لإرادتي فيها أثر · ثم لو كانت شخصيتنا معلولة للاسباب الخارجية ، وكانت آناً قصيراً من آونة الدهر ، أو نوراً سريع الزوال ، تابعاً لآلية الحوادث لما اتصفت بالشعور الفردي ، ولما انفصلت عن الطبيعة وتميزت بكيان مستقل ، ولما أمكنها أن تخرج عن قيودها وتعارضها بفعلها وشعورها وتفكيرها ، وتثبت بذلك (أنية) مستقلة عنها · فيتضح لنا من ذلك إذن أن الشعور بالفعل والشعور بالانا لا يتفقان مع فرضية التقيد المطلق بل يستلزمان الاتصاف بالحرية ·

٧ — الحرية هي احد مسلمات الشعور المباشرة : نظرية هنري برغسون · — ومما زاد في قوة هذه الملاحظات السابقة أنها أولت على طريقة (هنري برغسون) المعروفة بطريقة الحدس · فقد بين هذا الفيلسوف ان الحدس الداخلي لا يكشف لنا عن مساواة الضدين في الامكان ، ولا عن أمر الارادة المطلق في قولها للشيء كن فيكون ولا عن قوة ابداع الارادة كما وصفها فلاسفة حرية الاختيار ، بل يدلنا على ان هناك

سببية من نوع خاص يمكننا ان نسميها بالسببية النفسية (Causalité psychologique) . قال (هنري برغسون) : ان السببية النفسية ليست مشابهة للسببية الطبيعية ، لان السببية الطبيعية انما تقوم على امكان تركيب الكل بنفس العناصر . اما السببية النفسية فلا تتضمن شيئاً من ذلك . وتطبيق السببية الطبيعية على عالم النفس هو من أكبر الاخطاء التي وقع فيها فلاسفة التقييد . ان فلسفة التقييد تقسم الفعل الارادي المتصل الى عناصر متفرقة ، وتجعل النفس مؤلفة من أحوال مختلفة خاضعة لقوانين الميكانيك ، وتزعم ان هذه الاحوال انما تعود هي بنفسها الى ساحة الشعور من غير ان تتغير ، وان نفس العلة تحدث نفس المعلول . وهذه الآراء مخالفة لحقيقة الحياة النفسية التي شبهناها بنهر دائم الجريان ، او غيوم دائمة الحركة ، أو لحن موسيقي منسجم الاصوات ؛ إلا أن مذهب التقييد لم يحفل بهذه الصفات فأرجع النفس الى أجزاء فردة مستقلة وزعم ان هذه الاجزاء يؤثر بعضها في بعض ، وفقاً لقوانين المكانيك ، وترتبط ارتباطاً آلياً عملاً بلحام التداعي .

لنتحرر إذن من هذه الفلسفة النفسية الجامدة ولنصور الحياة النفسية تصويراً صادقاً يجمع بين اتصال الاحوال النفسية ، وتغيرها وتمازجها ، إننا اذا فعلنا ذلك ادركنا أن كل حالة نفسية مفردة تتضمن النفس كلها ، وان الجزء فيها يشتمل على الكل . انظر الى حالة نفسية بسيطة كحالة العطف أو الحب أو البغضاء . ان فلسفة التقييد ترجع هذه الاحوال الى قوى خارجية مختلفة التركيب والتأثير . أما فلسفة الزمان ، أي فلسفة هنري برغسون ، فتجعل كل حالة من هذه الاحوال البسيطة مرآة صقيلة ترتسم عليها كل احوال النفس فتمتزج بها وتكتسي بذلك لوناً

جديداً غير الذي كان لها وعلى ذلك فاذا ولدت حالة نفسية ما ، كالعطف أو الرغبة ، فعلاً من الانفعال كان هذا الفعل ناشئاً عن النفس كلها ، لا عن تلك الحالة النفسية المفردة وحدها فالفعل الحر انما هو فعل صادر عن النفس كلها ، والحرية انما هي « نسبة النفس المشخصة الى الفعل الصادر عنها » (Essai - 167) . ومعنى ذلك ان الفعل الحر لا يتولد من عامل نفسي مفرد ، بل ينشأ عن اشتراك النفس كلها ، ونسبة المريد الى أفعاله كنسبة الفنان الى آثاره ، فتجد في كل أثر من آثاره طابعاً خاصاً يدل على شخصيته . قال (هنري برغسون) « نحن لا نتصف بالحرية الا عندما تصدر افعالنا عن شخصيتنا كلها ، أي عندما تدل أفعالنا على شخصيتنا ، ويكون بينها وبين شخصيتنا مشابهة يصعب تعريفها كمشابهة الآثار الفنية للفنان نفسه » (Essai 132) . فالحرية هي اذن حادثة واقعية ، ولا يوجد في الحوادث الواقعية ما هو أوضح منها ، (Essai - 169) ، لا بل هي احد مسلمات الشعور التي ندركها بالحدس مباشرة .

المناقشة . — ان الفضل الاول يرجع الى (هنري برغسون) في بحث مسألة الحرية على ضوء المسلمات النفسية . فقد ادرك هذا الفيلسوف ان اثبات الحرية انما يكون بتأمل الحياة الداخلية ، لا بدراسة العالم المادي وان معنى الحرية مختلف عن معنى عدم التعين ، لان الحرية هي امر ايجابي لا بل هي كما قال ديكارت قوة تقيد حقيقية وموجبة ، اما عدم التعين فهو امر سلبي ، لا بل هو امر اعدامي .

ثم ان نقد هنري برغسون لمذهب التقيد لا يهدم الا التقيد المكانيكي الذي قال به التجريبيون . ولكنه لا يضعف مفهوم التقيد العام ولا يتعارض مع فكرة التقيد النفسي الواسع .

أضف الى ذلك ان القسم الثاني من هـذه النظرية يسوقنا الى شبهات غامضة لا سبيل الى حلها • نعم ان الحرية تقتضي اشتراك الشخصية كلها في تقرير الفعل ، ولكن الشخصية التي جعلها (هنري برغسون) ميزان الحرية ليست الشخصية العاقلة ، بل الشخصية العميقة ، شخصية الاحلام واللاشعور والغريزة • وعلى ذلك فان حدس الحرية لا يقل غموضاً عن هذه المسلمات النفسية التي يستند اليها • وكثيراً ما صرح (هنري برغسون) نفسه بان هذا الحدس لا يعرّف وأن المقايسة بين فلسفة التقيد وفلسفة الحرية تجعل كفة الميزان راجحة في جهة الفلسفة الاولى ، حتى لقد قال ان الحرية التي يتكلم عنها هي أقرب الى حرية الاختيار منها الى الحرية الاخلاقية • وقال أيضاً : هناك أحوال تدل على اننا نقرر بعض الامور بدون سبب ، ولكن فقدان الاسباب هو في بعض الاحيان احسن سبب (Essai 130) • وهذا القول يحملنا على الظن بان (هنري برغسون) يبحث عن الحرية حيث لا توجد الحرية ، أي يبحث عنها في ناحية الاحلام والغرائز والحركات اللاارادية ، لا في الناحية النفسية العالية • فما قاله (بىلو) : لو كانت الحرية امراً نفسياً شخصياً ، لوجب ان توجد صورتها الكاملة في الحياة النفسية العالية ، لا في الحياة النفسية العميقة ، حياة الحركات اللاارادية ، والدوافع العمياء ، والاحلام الخفية • لان وحدتنا الحقيقية ليست في الينابيع المتفرقة التي تنبجس من اعماق النفس وتغذي الشعور ، بل هي في ملتقى هذه الينابيع واجتماعها • فلا توجد الحرية إذن الا حيث يوجد التأمل ولا تنشق عن اكمامها الا حيث يسيطر العقل • أما حياة النزعات الخفية والغرائز الدفينة فهي منافية للحرية •

٢ – شهادة الضمير

والمرء لا يطلع على حريته بالشعور النفسي فحسب ، بل يدركها أيضاً بوازع الضمير ، لان الضمير هو الحاكم الذي يميز الخير من الشر ، ويهدي المرء سواء السبيل ، ويوحي اليه بالواجب والمسؤولية . وكل من هذين الامرين الاخيرين يتضمن معنى الحرية .

١ – **الحرية شرط من شرائط الواجب .** – لان الواجب ، على عكس الضرورة ، يقتضي ان يكون المرء قادراً . وقد قيل ان التكليف إنما يكون على قدر الاستطاعة ، فاذا كان الانسان مجبوراً على أفعاله ، كان التكليف من باب ما لا يطاق ، واذا كلف الانسان ما لا يطاق لم يكن فرق بينه وبين الجماد ، لان الجماد ليس له استطاعة ، وكذلك الانسان ليس له فيما لا يطيق استطاعة ، ولهذا صار الفلاسفة الى ان الاستطاعة شرط من شروط الواجب . ولا استطاعة للمرء الا إذا كان حراً أي قادراً على الفعل او عدم الفعل .

٢ – **الحرية شرط من شرائط المسؤولية .** – لان المسؤولية تقتضي ان يكون الفاعل حراً ، اذ كيف يعقل ان يسأل عن افعال هو مجبور عليها باضطرار الطبيعة . ان معاقبة المضطر شبيهة بمعاقبة الحجر على السقوط ، أو المعدة على الهضم . فلو كانت افعالنا ناتجة عن أسباب آلية خارجية لما سئلنا عنها ، ولكان اتصافها بالخير او بالشر على حد سواء .

ينتج مما تقدم ان الحرية شرط ضروري في الواجب والمسؤولية معاً لذلك جعلها (كانت) اساس الحياة الاخلاقية . فما قاله : الواجب يتضمن الاستطاعة . والحرية ليست أمراً تجريبياً بل هي موضوعة من موضوعات العقل العملي ولا وجود لها في عالم الحوادث . لان هذا العالم لا يدل

على تقيد الحركات الطبيعية فحسب ، بل يدل ايضا على تقيد الحركات الارادية ، اما عالم الشيء بذاته فيشتمل على الحرية كما يشتمل على الاختيار . والحرية خارجة عن العالم المحسوس غير مقيدة بالزمان والمكان . ولو كنا نبحث الآن في علم ما بعد الطبيعة لفندنا هذه النظرية ، وبينا وجوه الضعف فيها الا ان (كنت) نفسه قد جعل الحرية موضوعة من موضوعات العقل العملي . والبحث النفسي لا يحيط بذلك كله ، فلنقتصر اذن على نقد شهادة الضمير من الوجهة النفسية ولنذكر رد فلاسفة التقيد عليها .

رد فلاسفة التقيد .- يقول فلاسفة التقيد : ان الحياة الاخلاقية لا تستلزم الحرية :

فالتقيد الطبيعي عندهم لا يبطل معنى الواجب ولا ينافي فكرة الخير والانسان يحقق المثل الاعلى عن طريق العقل . ويكفي لذلك ان نجعل الخير مثلاً أعلى وان نطلب من الانسان اتباعه بدافع المنفعة ، فنقول له مثلاً يجب أن تفعل الخير ، لا لأنك حر ، بل لان الخير ينفعك او يسعدك ، او لانه موافق لطبيعتك العاقلة ، فاذا قبل الانسان هذا المثل الاعلى ، وجعله فوق غيره من الامور ، رغب فيه وشعر بوجوب فعله لمعقوليته ولمنفعته .

والتقيد الطبيعي لا يبطل فكرتي المسؤولية والجزاء ، بل يقلب المسؤولية من أخلاقية داخلية الى اجتماعية ، لان الانسان لا يعيش منفرداً ، بل تحيط به العلائق الاجتماعية من كل جانب ، فاذا خالف بفعله المنفعة العامة عدّ مسؤولا ، وإذا قام بعمل نافع شجع عليه . وكل فعل نافع هو فعل حسن ، وكل فعل ضار هو فعل سيء . فالمسؤولية تابعة للتعاون الاجتماعي والجزاء وسيلة من الوسائل التي يدافع بها المجتمع عن نفسه . ولكن هذا التأويل الذي جاء به فلاسفة التقيد لا يبطل معنى الحرية فحسب ، بل يشوه معنى الواجب والمسؤولية معاً ، ويجعل الخير مبنياً على المنفعة لا على

الحرية . فهم قد استبدلوا بالواجب مفهوماً آخر معادلاً له ولكنه مختلف عنه ، واستعاضوا عن قواعد الاخلاق باصول صناعية نظرية مستمدة من التجربة والعقل والمنفعة ، وجعلوا المسؤولية تابعة لروابط التعاون الاجتماعي الخارجي فابطلوا بذلك صفتها الحقيقية ، ونحن لا ننكر ان الجزاء وسيلة من الوسائل التي يدافع بها المجتمع عن نفسه ، ولكننا نعتقد في الوقت نفسه أن الجزاء يجب أن يكون عادلاً ، أي يجب أن يكون متناسباً مع درجة المسؤولية الاخلاقية . وكيف يرضى الضمير ان يعاقب شخص ليس له فيما أتاه حيلة . ان هذا لعمري من باب التكليف الذي لا يطاق فاذا أردنا ان يتصف العقاب بالعدل فمن الضروري ان نقول بالاستطاعة والحرية . ولو قلنا ان الانسان مجبور على أعماله مسير لا مخير ، لما كان للخير والشر ولا للثواب والعقاب معنى .

٣ - شهادة الشعور الاجتماعي

ومن الادلة التي جاء بها الفلاسفة لاثبات حرية الانسان وضع الشرائع وتقرير الانظمة الاجتماعية . فالحياة الاجتماعية تستلزم الحرية الاخلاقية لان العقود والوعود والعهود تقتضي ان يكون الانسان مخيرا في اعماله لا مسيراً . ومنها تأثير الرجال العظماء في تسيير دفة التاريخ ، وتوجيه الوقائع وتعيين مصير الشعوب . ومنها العدل الاجتماعي وما يلزم عنه من العقوبات ، كل ذلك يقتضي أن يكون الانسان حراً مسؤولا عن افعاله .

المناقشة . — ولكن هذه الامثلة قد تصلح لاثبات التقيد كما تصلح لاثبات الحرية . اذ لا معنى للعقود الا اذا تقيد اصحابها بها . ولا معنى للوعود والعهود الا اذا عقدنا النية على تنفيذها ، فهي تدل اذن على تقيد

الإنسان بالعوامل والبواعث التي اختارها ، وكذلك تأثير الرجال العظام في تسيير وقائع التاريخ ، فهو لا يدل على أنهم أحرار يستطيعون أن يفعلوا ما يشاؤون ؛ بل يدل أيضاً على أن تأثيرهم مقيد بطبيعة العمران وحالة المجتمع ، وأن إرادتهم إنما هي نتيجة للتطور الاجتماعي ، واستعداد الشعوب لقبول إصلاحهم .

ب – العلم يقتضي التقيد

إذا كان الشعور دليلا على الحرية ، فالعلم لا يدل إلا على التقيد الطبيعي .

الفرق بين التقيد الطبيعي ومذهب الجبرية . — والتقيد الطبيعي الذي يستلزمه العلم مختلف عن الجبر ، لأن الجبرية يقولون : إن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور ، لأنه إذا فرض أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها ، وجب أن يكون ههنا أفعال لا تجري على مشيئة الله ولا اختياره ، فيكون هنالك خالق غير الله . قالوا : والإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار . وإنما يخلق الله الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وتنسب إليه الافعال كما تنسب الى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وازدهرت الارض وأنبتت . والثواب والعقاب جبر كما أن الافعال جبر والتكليف جبر

وليس مذهب الجبر هذا مذهباً حديثاً ؛ بل هو مذهب قديم قال به اليونان والرومان كما قالت به بعض الفرق الاسلامية كالجهمية [1] وهو

(١) الجهمية هم أصحاب جهم بن صفوان ، وقد قالوا بالجبرية الخالصة ، الملل والنحل ، طبعة بولاق ١٢٦٣ ، ص ٤٦

مذهب الكسل والراحة والاستسلام ، لأنه يجرد الانسان من كل فعل وكسب وتأثير ، ويزعم أن الحوادث تجري على ترتيب منضود ونظام محدود ، وليس للانسان فيه أثر ، لأن كل شيء عندهم إنما هو مكتوب في لوح محفوظ .

وبديهي أن هذا المذهب مختلف عن مذهب التقيد الطبيعي ، لأن هذا المذهب الاخير إنما هو مذهب علمي يقول بارتباط الافعال بالاسباب الطبيعية من غير أن يرجعها الى قضاء وقدر أو الى حلول أو غير ذلك من الاسباب الكونية أو الإلهية . ولنبحث الآن في التقيد الطبيعي الذي يقتضيه العلم .

التقيد الطبيعي هو موضوعة علمية متقدمة على التجربة . – إن غاية العلم هي معرفة الأسباب ، ومعرفة الأسباب هي العلم بالغيب ، لأن الغيب هو معرفة وجود الشيء في المستقبل أو لا وجوده . ولما كان ترتيب الاسباب ونظامها هو الذي يقتضي وجود الشيء في وقت ما أو عدمه في ذلك الوقت ، وجب أن يكون العلم بأسباب شيء ما هو العلم بوجود ذلك الشيء أو عدمه في وقت ما .

١ – ولكن العلم لا يستطيع الوصول الى هذه الغاية إلا اذا ربط الحوادث الجارية في الزمان أو المكان بروابط عامة ثابتة ، بحيث يستطيع العقل أن يستند اليها ويتنبأ بما يمكن وقوعه من الامور في وقت من الاوقات . والحرية لا تتفق مع هذا التقيد ، لان وجودها يمنع الاسباب من توليد النتائج ، فالعلم يبطل الحرية اذن حفظاً لترتيب الاسباب وحرصاً على نظام الحوادث .

٢ – أضف الى ذلك أن العلم إنما هو محيط بالماضي والحاضر ، ولا يحيط بالمستقبل إلا على قدر معرفته بالقوانين الطبيعية ؛ أي على قدر ارتباط المستقبل بالحاضر ، فهو يبطل اذن كل علة غائية ؛ أما الحرية

فتستلزم الاخذ بالاسباب الغائية ، لانها تقتضي أن يكون للمستقبل أو لتصور الغاية الممكنة تأثير في الاسباب الحاضرة ، وهذا مخالف للعلم ٠

ينتج من ذلك أن العلم مبني على موضوعة التقيد ، أي أنه يسلم ، قبل التجربة ، بأن الحوادث الطبيعية خاضعة لنظام ثابت ، وهذا التقيد تجده في علم الفلك والفيزياء والكيمياء ، كما تجده في علم الحياة وعلم الاجتماع ، وعلم النفس ٠ ولنبحث الآن في ضرورة فرضية التقيد لهذه العلوم المختلفة ٠

١٠ – **التقيد الطبيعي في علم الفلك والكيمياء والفيزياء** ٠— إن القوانين التي كشف عنها علم الفلك والفيزياء والكيمياء تدل على أن الحوادث التي تبحث فيها هذه العلوم خاضعة لمبدإ التقيد الطبيعي ٠ فالعالم يكشف أولا عن ارتباط العلل بالمعلولات ، ثم يقيس هذه الروابط بمقاييسه ويعبر عنها بمعادلة رياضية أو تابع رياضي ٠

آ ٠— فالفلكي مهندس سماوي يستند الى مبدإ الجاذبية العامة في تحديد حركات الكواكب السيارة وأفلاكها ، ويتنبأ بالحوادث قبل وقوعها ، واذا صادف في طريقه حادثة متناقضة بحيث لا يمكنه ربطها ربطاً ضرورياً بإحدى شرائط الوجود المعينة كذبها أو وضع لها شرطاً جديداً كما فعل (لوفريه) في كشفه كوكب نبتون ، فقد شاهد هذا الفلكي انحرافاً في مدار الكوكب (أورانوس) لا يمكن تعليله باحدى شرائط الوجود المعلومة ، فعزا ذلك الى سبب آخر ، وهو وجود الكوكب نبتون الذي لم يكن معروفاً من قبل ٠ وهكذا فالحقائق التي كشف عنها علماء الفلك هي ثمرة من ثمرات الدراسة الكمية والعددية ، وهي تدل على تقيد حركات الكواكب بنظام طبيعي ثابت ٠

ب ٠— وعلما الفيزياء والكيمياء يدلان أيضاً على تقيد الحوادث وخضوعها لنظام ثابت ، فقد كشف العلماء في هذه الناحية أيضاً عن

قوانين طبيعية تصلح للتنبؤ . قالوا : قد تؤلف القوى الفاعلة جملا مغلقة ، وقد تؤلف جملا موسعة ، إلا أن التقيد لا يخطئ فيها أبداً ، حتى كأن العالم بأسره جملة واحدة لا يضيع فيها شيء ولا يخلق شيء ، بل يتبدل كل شيء فيه من حال الى آخر وفقاً لقوانين التعادل المكانيكي . فلو اطلعنا على جميع القوى الفاعلة ، وعرفنا شدتها واتجاهها ونقاط استنادها وأدركنا الأسباب المادية على الإطلاق لعرفنا ما يوجد فيها وما يعدم في وقت من الاوقات ، وحصلنا على مفاتيح الغيب ، وأحطنا علما بالحاضر والماضي والمستقبل .

ج . — التقيد الطبيعي في علوم الحياة . — لم يكن لعلوم الحياة قبل الأخذ بمبدإ التقيد الطبيعي صفة وضعية حقيقية ، فلما اعترفت بهذا المبدإ أخذ العلماء يرجعون أكثر حوادث الحيـاة الى حوادث فيزيائية أو كيماوية ، ولئن كانوا حتى الآن لم ينجحوا في هذه العلوم كما نجحوا في علوم الفيزياء والكيمياء ، فقد نجحوا على الأقل في دراسة مطابقة الاعضاء للوظائف وتعليل أشكالها وصورها وارجاعها الى شرائط خارجية ثابتة ، وما زالوا يبحثون عن أصل الحياة واختلاف صورهـا على مذهب التطور حتى أصبحنا الآن نعتقد أنه لا غنى لهذه العلوم عن مبدإ التقيد الطبيعي .

د . — التقيد في التاريخ وعلم الاجتماع والاخلاق . — وقد ظلت العلوم المعنوية — أي العلوم التي تبحث في الامور الوجدانية — في معزل عن التقيد الطبيعي حتى أيامنا هذه اذ أخذ بعض العلماء يسلكون فيها نفس الطريق الذي سلكوه في العلوم المادية ، فزعموا أن الحياة الاجتماعية خاضعة للتقيد الطبيعي كغيرها من الظواهر ، وان الخير والشر هما نتيجة طبيعية للمزاج والاقليم ، وان الارض تنبت الفضيلة والرذيلة كما تنبت السكر والزاج . نعم ان بعض المؤرخين يعتقد أن للعظماء تأثيراً في تسيير دفة التاريخ وتوجيه الوقائع ، ولكن بعضهم الآخر يعتقد أيضاً أن

الوقائع هي نتيجة ضرورية للاسباب الطبيعية والاقتصادية ، وأن العظماء أنفسهم فرع من هذه الاسباب ، وأن الوقائع تبلغ ما تبلغه ولو لم يؤثر فيها أحد ، ويسمى مذهبهم هـذا بالمادية التاريخية . وكذلك لا يزال بعض علماء الاجتماع يعتقدون أن الحياة الاجتماعية خاضعة لارادة المشترعين وحرية الافراد ، الا أن بعضهم الآخر يستعين في دراساته بعلم الاحصاء والتاريخ ويسلك طريق المقابلة والمقايسة ، ويستنتج من ذلك أن الحوادث الاجتماعية خاضعة للتقيد الطبيعي . ولما كانت الامور الاخلاقية اجتماعيـة بالذات زعم فلاسفة التقيد أنها مقيدة أيضاً كالحوادث الاجتماعية .

ينتج من ذلك كله أن جميع مظاهر الحياة البشرية مقيدة وهي لا تختلف في ذلك عن غيرها من الظواهر الطبيعية .

٥ — التقيـد النفسي . — ان نجاح العلماء في تطبيق فكرة التقيد الطبيعي على الحوادث المادية دفعهم أيضا الى تطبيقها على أحوال النفس ، فزعموا أن الاحوال النفسية مقيدة بالعوامل العضوية والحوادث الخارجية ، وأن أفعالنا تجري على نظام محدود وفقا لهـذه الاسباب ، وأن الاحوال النفسية مقيدة أيضا بعضها ببعض ، وأنها خاضعة لقوانين حقيقية كقانون تداعي الافكار وغيره ، وقد أثبتوا زعمهم هذا بتحليل الفعل الارادي وبإمكان التنبؤ بالافعال قبل حدوثها .

فتحليل الفعل الإرادي يبين لنا أن الفعل مسبوق بالمذاكرة ، وأن العامل القوي في هذه المذاكرة يتغلب على العامل الضعيف ، وأن الانسان أشبه شيء بميزان تحركه العوامل والبواعث ، فاهتزاز الميزان هو المذاكرة والاوزان الموضوعـة في الكفتين هي البواعث والعوامل ، والتقرير هو ميل احدى الكفتين الى الجهـة الوازنة . وامكان التنبؤ بالافعال قبل حدوثها يدل أيضا على تقيد الاحوال النفسية . لان معرفتنا بصفات المرء وأخلاقه تجعلنا نتنبأ بما سيقوم به من الافعال في الظروف المختلفـة . فما

قاله (استوارت ميل) : « لو اطلعنا على العوامل الموجودة في الذهن في وقت من الاوقات ، وأحطنا علما بسجية المرء واستعداداته الحاضرة ، وعرفنا شخصيته وأدركنا جميع الاسباب المؤثرة فيها ، لتنبأنا بأفعاله المقبلة وسلوكه في وقت من الأوقات كما نتنبأ بحادثة فيزيائية » .

ثم ان فلاسفة التقيد زعموا – كما بينا سابقا – أن شهادة الشعور كاذبة ، فالشعور لا يطلعنا على الحرية قبل الفعل ولا مع الفعل ولا بعد الفعل ، لانه كما قال (استوارت ميل) ليس نبياً ، فنحن نشعر الآن بما في نفوسنا من الرغائب المتعارضة ، ونطلع على ارتباط الصور والافكار وندرك كيف يتغلب القوي منها على الضعيف ، ولكننا لا ندرك أننا قادرون على فعل من الافعال الا بعد وقوعه ، واذا قيل ان الاسف لوقوع فعل من الافعال انما هو دليل على أن المرء كان قادراً على اتيان فعل غيره ، قلنا ان هذا خطأ فاضح ، لان وجود الاسف لا يدل الا على تغير الشروط والظروف ، فقد كنا نجهل نتائج الفعل قبل القيام به فلما أدركنا نتائجه أسفنا لحدوثه ، ولو كنا عالمين بنتائجه لقررنا أمراً آخر ، ولكان هذا الامر مقيداً أيضا .

وأخيراً فإن فلاسفة التقيد يثبتون لنا أن اعتقاد الحرية انما هو دليل على التقيد الطبيعي ، لاننا لا نقول بالحرية الا عندما نجهل أسباب أفعالنا فنتخيل لها سببا تخلصا من الوقوع في عدم التقيد ، ونقول انها صادرة عن الانا أو عن حرية الاختيار ، فالجهل بالاسباب العميقة يجعلنا نقول بصدور بعض أفعالنا عن الحرية ، والتعليل بالحرية انما هو تطبيق لمبدإ السببية .

ينتج من كل ما تقدم أن العلم قد أدخل فرضية التقيد الطبيعي في كل ظاهرة من ظواهر الكون ، فجعل أفعال الانسان مقيدة كغيرها من الامور . ولسنا نريد الآن أن نعود الى الرد علي تأويل فلاسفة التقيد

وتحليلهم للفعل الارادي ، فقد كفانا (هنري برغسون) مؤونة الرد عليهم ولكننا نقول : ان الاختلاف بين الشعور والعلم تام ، فالشعور يثبت الحرية ، والعلم يثبت التقييد ، وأصحاب مذهب الحرية يحملون على العلم حملة شعواء ، ويبينون لنا أن التقييد الطبيعي ليس مطلقاً ، وان قوانين العلم نسبية أو اصطلاحية ، وانها لا تطلعنا على حقيقة الوجود . وأصحاب مذهب التقييد يبطلون شهادة الشعور ، ويقولون انها وهم أو معرفة ابتدائية ، وادراك موقت ناقص ، وانها لا تقاس باليقين العلمي والمعرفة الوضعية الثابتة .

فهل يجب الوقوف عند هذا الحد من تعارض الأدلة ؟ أم يمكن التوفيق بين العلم والشعور وبين التقييد والحرية ؟.

٣٠ – هل يمكن التوفيق بين الحرية والتقييد ؟

ان فلاسفة العصر لا يريدون أن يضحوا بمسلمات الشعور والوجدان في سبيل العلم ، ولا يحبون أن يضحوا بالعلم في سبيل الاخلاق . والذي يقربهم من الحق في ذلك ، ويدنيهم من اليقين أن الحقيقة لا تتجزأ ؛ فإما أن تكون شهادة الشعور صادقة ، واما أن تكون براهين العلم وحدها صحيحة . فإذا كانت شهادة الشعور صادقة ، وجب التوفيق بينها وبين العلم ؛ واذا كان العلم وحده صحيحاً ، وجب تكذيب شهادة الشعور ، اذ لا يعقل أن يبنى القول بالحرية على ضرورتها للاخلاق فحسب فلو كانت الحرية ضرورية للاخلاق ومخالفة للعلم لما ترددنا لحظة في الإعراض عنها .

ولعل السبب في هذا التباين الظاهر بين العلم والشعور يرجع الى زعم الفلاسفة أن الفعل الحر هو ابداع من لا شيء ، وأن الانسان خالق لافعاله ، وأن الحرية هي علة أولى . فهم قد جعلوا التقييد أسواً

طبيعيا قد أحاطت به الضرورة . وقالوا إن العلة تولد المعلول ، والمتقدم ينتج المتأخر بضرورة ميكانيكية ، فعرفوا الحرية بمخالفتها للتقييد ، وعرفوا التقييد بمباينته للحرية ، حتى أصبح التوفيق بينهما محالا . ولو تعمقنا في درس التقييد الذي يقتضيه العلم والحرية التي يستلزمها الشعور ، لأدركنا أن الفلاسفة قد ركبوا في كل منهما مركبا صعبا ، وان تحليلا جديداً لمفهومي التقييد والحرية قد يسهل علينا مشقة التوفيق بينهما .

١ . — هل توجد الحرية مع التقييد في عالم الحوادث . — أراد بعض الفلاسفة أن يجمعوا بين الحرية المطلقة والتقييد الطبيعي ، فقالوا : ان عالم الحوادث — أي عالم الزمان والمكان — قد أحاط بالحرية كما أحاط بالتقييد . والذي حملهم على ذلك أنهم علموا أن الانسان يساق بالطبيعة الى الآلية والضرورة ، وبالعقل الى الحرية والاختيار .

آ . — الآلية والحرية . — فما قاله (ديكارت) : إن النفس تدبر البدن كما يسوس الفارس فرسه ، وجوهر النفس هو الفكر ، أما جوهر الجسم فهو الحركة ، ولا تقتضي هذه الحركة أن يكون هناك قوة متجهة الى جهة معينة ، اذ لا تأثير للجهة ما دامت كمية الحركة في الكون ثابتة ، فقد تختلف جهة الحركة ولا يؤثر ذلك في كميتها . وقد تزيد كميتها وتنقص من غير أن تختلف جهتها . فإذا كانت سرعة المتحرك ثابتة أمكن تغيير جهة الحركة من غير أن يؤدي ذلك الى تغيير كميتها . وعلى ذلك فالنفس لا تستطيع أن تغير كمية الحركة الا أنها تستطيع أن تغير جهتها ، فهي تؤثر في الغدة الصنوبرية ، وتغير جهة الارواح الحيوانية وتبدل طريقها من غير أن تبدل من كمية الحركة .

وقد ردّ (ليبنز) على هذا الرأي فقال : إن كل حركة تقتضي قوة وان تغيير جهة الحركة لا يتم إلا بإضافة قوة جديدة الى القوى السابقة

(راجع نظرية المتوازي الأضلاع في تركيب القوى) ، واذا صحّ ذلك سقطت محاولة (ديكارت) في التوفيق بين الآلية والحرية ، لأن النفس لا تستطيع إذ ذاك أن تغير جهة الحركة إلا اذا خلقت قوة مادية جديدة ، وهذا مخالف لمبدإ بقاء الحركة في الكون وثبوت كميتها .

ونحن لا نفهم حتى الآن كيف يؤثر الفكر في المادة ، ولا كيف تغير النفس جهة الحركة ، فما من شيء يضيع في الوجود ، وما من شيء يخلق . واذا صحّ ذلك تعذر أن تكون النفس مبدعة لجهة جديدة لا علاقة لها بما قبلها من القوى ، ووجب القول أن فعلها هذا يرجع الى أمر إلهي .

ب . — القوة المطلقة . — وقد قال بعضهم إن الحرية هي أشبه شيء بالقوة المطلقة (Pouvoir décrochant) ، وهي القوة اللازمة لتحريك جملة مؤلفة من عدة أجزاء ، فقد تجمع الاجزاء وتتركب القوى الفاعلة ، ويتولد من تجمعها توازن ، إلا أن هذا التوازن قد يتبدل باضافة قوة جديدة الى تلك الجملة ، كما يتبدل توازن القنبلة فتنطلق ثم تنفجر ، وكما يسقط الجسم المعلق بالخيط فيتولد من سقوطه قوة عظيمة . فكلما أراد الإنسان أن يؤثر في الطبيعة ويستخدمها لأغراضه جمع قواها الفاعلة ورتب شرائطها وجعلها متوازنة ، ثم أضاف اليها قوة جزئية جديدة تبدل من توازنها .

١) — والفرق بين القوة المطلقة والقوة المنطلقة قد يتزايد الى غير نهاية ، فتكون نسبة القوة المطلقة الى القوى المنطلقة كنسبة الشرارة الصغيرة الى انفجار مستودع البارود .

لذلك زعم (سكرتان — Secrétan) أن القوة المطلقة قد تتناقص في بعض الشروط الى غير نهاية حتى لا يبقى منها شيء ، وتبقى مع ذلك

مصحوبة بنفس النتائج . فلا غرو إذن اذا حركت الإرادة الجسد ، وكان عملها هذا غير تابع لسبب خارجي ، لأنها تكون إذ ذاك كالقوة المطلقة المعدومة ، ويكون تأثيرها غير مخالف لمبدإ الآلية . لقد ظن (سكرتان) أن هذا الاستدلال الرياضي كاف للجمع بين الحرية والتقيد ، ولكننا إذا تعمقنا في التفكير تبين لنا أن هذه الأدلة الرياضية لا تنطبق على المسائل التجريبية لأن فكرة القوة المعدومة هي فكرة متناقضة . فلا بد إذن من أن يكون لها مقدار . ولا يمكن خلق هذا المقدار في المذهب الآلي إلا بمعجزة إلهية .

٢) — لذلك زعم (دلبوف) للتخلص من هذه الشبهة أن الإرادة لا تخلق شيئاً وأن عملها مقصور على انتخاب الوقت الذي تنطلق فيه القوى الفاعلة من غير أن تضيف اليها شيئاً جديداً ، ولكن هذا القول لا يقطع مظان الاشتباه ، لأن تأخير وقت الانطلاق أو تقديمه يحتاج الى تبديل العمل المكانيكي للقوى الفاعلة ، أي يحتاج الى خلق قوة جديدة ، وهذا مخالف أيضاً للمذهب الآلي .

ج . — الحرية ومراكز عدم التعين . — وقد زعم بعضهم أيضاً أن في الطبيعة مجموعات من القوى تستطيع أن تولد بعملها عدة حركات ممكنة لا ترجيح لإحداها على الأخرى . ويسمون هذه المجموعات : بمراكز عدم التعين . فما قاله (بوسينسك — Boussinesq) : يوجد في الرياضيات معادلات جبرية مؤلفة من مسلمات واحدة ومشتملة في الوقت نفسه على حلول مختلفة . فلماذا لا يوجد في الكون مراكز تحقق هذه المعادلات الجبرية فتلتقي فيها القوى الفاعلة ، ويتولد من تلاقيها حركات مختلفة متساوية في الإمكان ، ولكن هل يوجد في الكون مراكز لعدم التعين .

١) — لم يتردد (بوترو) في قبول ذلك . فقد انتقد في كتابه

جواز قوانين الطبيعة « Contingence des lois de la nature » معنى الضرورة ، ومعنى العلم ، وأثبت بصورة نظرية إمكان مراكز عدم التعين .
قال : إن الضرورة التي تشتمل عليها الطبيعة هي ضرورة نسبية . وفي كل أفق من الوجود عنصر جديد لا ينتج بالضرورة عن الأفق الادنى الذي قبله . فالموجود أغنى من الممكن المحض ، إلا أنه جائز وليس لقانون الكائنات — أي لقانون السببية — أية ضرورة مطلقة أو تحليلية ، لان المعلول ليس داخلاً في العلة بل يشتمل على عنصر جديد لا وجود له فيها . ولولا ذلك لما كان بين المعلول والعلة فرق . وكلما ارتقيت من أفق أدنى الى أفق أعلى في مراتب الوجود صادفت هذا العنصر الجديد الجائز ففي الاجناس العالية عناصر لا وجود لها في الموجود المحض ، وفي المادة المتحركة شيء لا وجود له في الاجناس ، وفي الحياة شيء لا وجود له في المادة ، وفي النفس شيء لا وجود له في الحياة . وفي هذه الدرجة الأخيرة من مراتب الوجود تظهر جائزية الإرادة ، لأن في التقرير شيئاً لا تشتمل عليه المذاكرة . فالبواعث والعوامل ليست إذن علة الفعل والحرية هي أعلى الصور الدالة على جواز قوانين الطبيعة .

٢) — وقد درس هنري برغسون علاقة الدماغ بالفكر ، فبين أن الدماغ البشري هو أحد مراكز عدم التعين هذه ، لانه متصل بعدد كبير من الاعصاب الحسية ويصدر عنه عدد كبير من الاعصاب المحركة ، فاذا انتقل السيال العصبي من الاعصاب الحسية الى الاعصاب المحركة ، وسلك في انتقاله طريقاً مخططاً من قبل ولد فعلا منعكساً لا تصور فيه واذا وجد السيال العصبي أمامه عدة طرق ممكنة ، وكانت هذه الطرق غير مخططة من قبل كان انتقاله هذا مصحوباً بشعور . فيظهر اذن أن في الدماغ مراكز لعدم التعين ، وأن وظيفة الشعور هي دفع السيال العصبي الى انتخاب أحد الخطوط الممكنة . ومع ذلك فلا يمكننا قبول

هذه النتائج إلا اذا ضربنا بمذهب الآلية الكونية عرض الحائط وقبلنا بأن كل حادث جائز ، وإذا لم نقبل هذه النتائج وقعنا في الآلية المحضة ووجدنا أن التقيد الطبيعي لا يتفق مع الحرية .

٢ ٠– مذهب (كنت) : ان عالم الحوادث هو عالم الضرورة والتقيد أما عالم الشيء بذاته فهو عالم الحرية والاختيار .

لما عجز العلماء عن الجمع بين الحرية والتقيد في العالم المحسوس أخرج (كنت) الحرية من عالم الحوادث وأرجعها الى عالم الشيء بذاته . وعالم الحوادث عنده هو عالم الظواهر أو عالم التجارب كما تبدو لنا من وراء مقولات العقل . أما عالم الشيء بذاته فهو عالم الحقيقة ، قال إن عالم الحوادث هو عالم الضرورة والتقيد ، لان العقل لا يدرك الحوادث إلا داخل الزمان والمكان فلا يصبح الحادث معقولاً له الا اذا ربطه بغيره من الحوادث المتقدمة عليه في الزمان أو الموجودة معه في المكان . ولا يشذ عن قانون السببية في عالم الحوادث شيء أبداً . بل كل أمر خاضع له حتى الافعال الارادية ، فهي مقيدة كغيرها من الافعال . قال (كنت) لو أدركنا ما يجري في نفس الإنسان من العوامل وأحطنا علما بجميع الظروف لعلمنا بسلوكه المقبل وتنبأنا به كما نتنبأ بحدوث خسوف القمر أو كسوف الشمس ، فلا محل اذن للحرية في عالم الحوادث .

ولكن عالم الشيء بذاته ليس كعالم الحوادث ، لانه لا قبلية ولا بعدية فيه ولا سابق ولا مسبوق ، فلا يمتنع وجود الحرية فيه . لذلك قرر (كنت) في نقد العقل المحض إمكان وجود الحرية في عالم الشيء بذاته ، ثم اضطر في نقد العقل العملي الى الاعتراف بضرورة الحرية من حيث هي موضوعة لازمة للاخلاق . والفعل الاخلاقي عنده ليس مقيداً بما قبله ، ولا هو تابع للرغبات والميول ؛ بل هو فعل معقول يقوم به

الإنسان مختاراً ، ولا يبقى من وراء ذلك إلا الخضوع للقانون ، فهو اذن ابتداء مطلق ميزانه العقل لا التجربة .

ولو لم يجعل (كنت) الزمان والمكان صورتين أوليتين من صور الحساسية متقدمتين على التجربة ، لكان التوفيق بين الحرية والتقييد محالاً . الا أنه زعم أن الزمان والمكان هما صورتان أوليتان تابعتان للعقل ، وأن عالم الحوادث – أي عالم التقييد – ليس عالم اليقين ، وأن عالم الشيء بذاته المشتمل على الحرية هو عالم الحقيقة . اذن كيف تتحد الحرية بالتقييد ، وكيف تتفق السببية المحسوسة مع السببية المعقولة . لقد علل (كنت) هذا الاتحاد بقوله : ان أفعال الانسان تؤلف سلسلة متصلة الحلقات بعضها مرتبط ببعض ارتباطاً ضرورياً . الا أن مجموع هذه السلسلة تابع لحرية الاختيار . ولما كان عمل الارادة خارجاً عن الزمان كان من الممكن أن نتصوره سارياً في كل فعل جزئي . فالسببية الطبيعية تقتضي أن تكون كل حادثة من حوادث السلسلة تابعة لما قبلها بحسب النظم والقوانين المعلومة ، ولكنها لا تمنع أن تكون السلسلة بمجموعها تابعة لسبب أولي مفارق . اننا نستطيع أن ننتخب سجيتنا التجريبية دفعة واحدة خارج عالم الحوادث ونستطيع أن نختارها اختياراً من غير أن نفسد بذلك عمل الاسباب الفاعلة .

ظلمات هذه النظرية . – لا تدرك حقيقة هذه النظرية الا اذا فصل القول فيها على ضوء مذهب كنت نفسه . على أننا نستطيع أن ندرك منذ الآن جميع الظلمات المحيطة بها .

١ . – فمن هذه الظلمات تقسيم الوجود الى وجودين : وجود ظاهر وهو عالم الحوادث ؛ ووجود حقيقي ، وهو عالم الشيء بذاته ؛

٢ . – ومنها جعل الزمان والمكان صورتين أوليتين متقدمتين على التجربة (راجع نظرية كنت في ادراك العالم الخارجي ، ص ٣٤٢)

٣ . – ومنها جعل العلم مقصوراً على معرفة الظواهر ، لان الشيء

بذاته لا يدرك بالعلم ، لذلك صرح (كنت) بأنه هجر العلم ليترك في قلبه محلاً للايمان ؛

٤ ٠ – ومنها القول بوجود سبب أولي خارج عن الزمان سار في كل فعل جزئي ؛

٥ ٠ – ومنها القول بتجرد الحرية عن الزمان والمكان ؛ مع أن الحرية التي نقول بها ونصدق بها هي حرية الشعور ؛ أي الحرية الحقيقية الداخلة في الزمان والمكان ٠

وقصارى القول ان (كنت) لم ينجح في الجمع بين الحرية والتقييد ، لانه يعتقد أن الحرية هي ابتداء أول أو خلق الشيء بعد أن لم يكن ، ويعتقد أيضاً أن التقيد هو ارتباط ضروري بين الحوادث ، وأن العلم ليس له الا قيمة نسبية ٠

فأنت ترى من هذه المحاولات أن (كنت) قد أخفق في الجمع بين الحرية والتقيد كما أخفق من قبله في ذلك (ديكارت) و (ليبنز) ٠ ولم يتوصل العلماء المعاصرون الى التوفيق بين هذين الامرين إلا بعد أن أعملوا معاول الانتقاد في تهديم التقيد الضروري من جهة والحرية المطلقة من جهة أخرى ٠

٣ ٠ – حقيقة التقيد الذي يقتضيه العلم والحرية التي يستلزمها الشعور ٠

آ ٠ – لنبحث أولا في حقيقة التقيد الذي يقتضيه العلم ٠ ان العلم الحديث لا يسلم بمبدإ الالية الكلية كما كان يسلم به علماء القرن التاسع عشر ٠

١) – فهو قد استغنى أولا عن البحث في العلل وجعل همه البحث عن العلائق الدائمة الكائنة بين الحوادث أي عن القوانين (راجع بحث العلة والقانون في المنطق) ٠ فلا يريد أن يربط الحوادث بجميع الشرائط المتقدمة عليها في الزمان أو الموجودة معها في المكان ، لان هذه الشرائط

كثيرة لا يحصى عددها ولو حاول الاحاطة بها كلها لما وجد الى ذلك سبيلا . ولا يريد أن يدرك كيف تم اجتماع هذه الشرائط ولا كيف أدت الى حدوث الامور الجزئية . فالحادث العلمي مختلف عن الحادث الخام ، لا بل هو كما قيل حادث وسطي حذفت منه جميع اللواحق .

ثم ان أكثر علماء العصر يقررون أن القوانين العلمية هي قوانين احصائية ، ومعنى ذلك ان القوانين العلمية ليست بسيطة الا بحسب الظاهر وانها معادلات متوسطة لعدد كبير من الاحوال الجزئية المتشابهة . فقد تبين للعلماء أن لذرات الغاز مثلا سرعة عظيمة ، وان محاركها تتبدل بالتصادم فتتخذ أشكالا عجيبة (كما في الحركات البراونية) الا أنهم استطاعوا أن يطبقوا حساب الاحتمالات على هذه الحركات وأن يستخرجوا منها قانون ماريوط . فقانون ماريوط هو اذن محصلة متوسطة لحركات الذرات المختلفة . وقد قيل ان قانون العدد الاكبر يقلب كثرة الحوادث الى وحدة المتوسط . والعلم لا يحيط بجميع خواص الفرد ، ولا يريد معرفة الجزئي .

٢) وقليل من التفكير في التجارب التي قام بها العلماء يبين لنا أن التنبؤ العلمي محصور في نطاق الجمل المغلقة . فاذا حددنا بعض الشروط والاسباب وحصرناها في جمل مغلقة أمكننا أن نتنبأ بالنتائج . ولكن هذا التنبوء لا يدل على أن اجتماع الشروط ناتج عن آلية ميكانيكية . إذ لولا العلماء لما تحقق اجتماع هذه الشروط ، ولا تألفت هذه الجمل من العلل والمعلولات .

٣) أضف الى ذلك أن مبدأ بقاء القدرة لم يتحقق بعد في جميع ظواهر الكون تحققاً نهائياً مطلقاً . والطبيعيون على ما هم فيه من الاحتياج لهذا المبدإ لا يتعصبون له ولا يجردونه من كل قيد ؛ بل يعلنون أنه فرضية ضرورية للبحث ، او فرضية ضرورية لتعريف الجمل المناقضة من

القوى ، والجملة المغلقة هي الجملة التي لا تدخلها قوة جديدة ولا تخرج منها ، بل تتبدل من حال الى حال ولا يضيع فيها شيء ، ولئن كان علماء الطبيعة يطلقون مبدأ بقاء القدرة على جميع ظواهر الكون ، فهم لا يستطيعون أن يبرهنوا عليه برهاناً حقيقياً الا داخل الجمل المغلقة من القوى . فقد يكون الكون جملة مغلقة ، أي قد يكون خاضعاً بأسره لمبدإ بقاء القدرة ، فلا يخلق فيه شيء ولا يضيع شيء ، وقد يكون على عكس ذلك . ولكننا اذا اقتصرنا على دراسة أحوال النفس دون غيرها من الظواهر ، تبين لنا أن مبدأ بقاء القدرة لا ينطبق عليها تماماً ، لانه لا يمكن ارجاعها الى العوامل المادية . وقد بينا في اول هذا الكتاب ما هي علاقة النفس بالجسد ، وقلنا ان النفس ليست عديمة الاثر في الوجود . نعم ان الجسد يمتص الغذاء ويقلبه الى حرارة ثم الى حركة ، ولكن النفس ليست صورة من صور القدرة ، ولو كانت كذلك لأمكن قياسها وبيان معادلها الحركي أو الكهربائي او المغناطيسي .

وقصارى القول ان العلم لا يستلزم التقييد الكلي ، وكيف نقول ان كل جزء من اجزاء الكون مقيد بنظم وقوانين ، ونحن لا نعرف من هذا النظام الا أقله . ان علمنا بالتقييد مقصور على الجمل المغلقة . فاذا ألفت بعض القوى جملة مغلقة قلنا انها ستولد هذه النتيجة او تلك . ولكن تأليف القوى لا يتم بصورة آلية . فالعلم يستلزم التقييد . ولكن التقييد شيء والالية شيء آخر . وقد بينا في المنطق أن القول بالتقييد الطبيعي ليس من اوليات العقل . بل هو فرضية ضرورية أو اذا شئت موضوعة لم يسلم الانسان بها الا ليجعل مفهوم الكون معقولا . فالتقييد الطبيعي هو اذن فرضية مشروعة يؤيدها العلم بارتقائه ؛ لا بل هو مخاطرة جميلة ، لن يندم العقل البشري على اتباعها ، ولو فكر بالاعراض عنها لخسر سيطرته على الطبيعة ، وادراكه لمعقولية الكون .

ب ٠— ولنبحث ثانياً في الحرية التي يستلزمها الشعور ٠— لقد دل تحليل الفعل الارادي على أن حرية الارادة مختلفة عن حرية الاختيار ، وانها ليست ابتداء مطلقاً تخلق الفعل من لا شيء ٠

فالفعل الارادي هذا هو فعل معقول تطرح النفس فيه على بساط البحث مسألة عملية ثم تطلب حلها ٠ فتجد لها أولا حلاً نظرياً تستخدم فيه جميع معارفها وقوة خيالها وإبداعها وتنظيمها العقلي ٠ ثم تجد لها بعد ذلك حلاً عملياً ، فتجمع النزعات والميول الكامنة فيها حول تلك المسألة وتصوغها في قالب عملي وفقاً لما يصوره الخيال ٠ فالفعل الحر مشابه بهذا المعنى للتجريب العلمي أو الاختراع الفني ، لا بل هو وظيفة نفسية تركيبية ٠ وما الاكتشافات العلمية والاختراعات الفنية الا ظاهرة من ظواهر الفاعلية النفسية الحرة ، فهي ترمي دائماً الى تنظيم التصورات أو النزعات وتركيبها تركيباً جديداً على ضوء العقل ، وتستند الى التقيد العلمي في سبيل الوصول الى هذه الغاية ٠ ولولا هذه الفاعلية الحرة لما وجد العلم ، ولما كان للشعور والعقل فائدة ٠

وعلى ذلك فالحرية ليست سراً من الاسرار ولا قوة عجيبة تفيض عن العالم المجهول ، فتشرق على النفس داخل الزمان والمكان ؛ بل هي وظيفة نفسية حقيقية يبلغها الانسان لاتصاله بالعقل ٠ فالعقل يطلع الانسان أولا على قوانين الحوادث ، ثم يبين له كيف يستخدم هذه القوانين لانشاء مركبات جديدة متفقة مع غاياته ٠ ومن الاطلاع على القوانين يتكون العلم وهو يدل على التقيد ، أما استخدام هذه القوانين في سبيل انشاء المركبات الجديدة فهو عمل تنظيمي تابع للمثل الاعلى ؛ لا بل هو عمل فني يدل على أثر الحرية في الوجود ٠ فالانسان اذن حر يستطيع أن

يذهب بعقله الى ما وراء العلم ، وأن يتجرد بخياله عن قيود الزمان والمكان ، وأن يتخذ التقيد الطبيعي وسيلة للتغلب على الطبيعة . وهو حر أيضاً لأن الفاعلية النفسية أبعد من أن تنحل الى الآلية .

١ - المصادر

1 — *Belot*, Une théorie nouvelle de la liberté (Rev. Philo. 1890)
2 — *Bergson*, Essai sur les données immédiates de la conscience
3 — *Bossuet*, Traité du libre arbitre.
4 — *Boutroux*, De la contingence des lois de la nature.
5 — *Fouillée*, La liberté et le déterminisme.
6 — *Janet et Séailles*, Hist. de la philos.
7 — *Kant*, Fondement de la metaph. des mœurs. Critique de la raison pratique
8 — *Langevin*, P. La science et le déterminisme.
9 — *Nabert*, L'expérience intérieure de la liberté.
10— *Renouvier*, Psychologie rationnelle.

٢ - المذاكرات الشفاهية

١ - علاقة الحرية بالتقيد .

٢ - نظرية برغسون في الحرية .

٣ - نظرية (بوترو) في كتابه جواز قوانين الطبيعة .

٤ - التقيد الطبيعي عند العلماء المعاصرين .

٣ - الإنشاء الفلسفي

١ - هل الحرية هي مسألة نفسية أم متافيزيكية . أوضح الفرق بين هذين الوجهين (بكالوريا الجزائر ١٩٢٦)

٢ – هل تستطيع أن تجد في علم النفس حلاً كافياً لمسألة الحرية (بكالوريا كلرمون . رين ١٩٢٥ . باريز ١٩٢٨)

٣ – هل الحرية هي القدرة على التقرير بدون عامل ولا سبب (بكالوريا كان ١٩٢٦)

٤ – هل تتفق الحرية مع شرائط الايضاح العلمي للكون (بوردو ١٩٢٤)

٥ – هل تستطيع أن نوضح أفعال الانسان بسجيته (بكالوريا . رين ١٩٢٨)

٦ – أوضح هذا القول: «ان أفعالنا تقيدنا بقدر ما نقيدها» (بكالوريا أستراژبورغ ١٩٢٩)

٧ – لماذا زعم بعض الفلاسفة أن الحكم التأملي هو صنع الحرية وطابعها (بكالوريا . باريز ١٩٢٣)



فهرس الألفاظ الفلسفية

فهرس الأعلام

فهرس المواد

صفحة

صفحة

صفحة

الكتاب الرابع – الحياة الفاعلة



تصحيح خطأ

ص	س	خطأ	صواب
١١	١٩	والفلسفة	والفلسفة هو
٢٩	٢٢	العلا	العلاء
٣٢	٢٠	Métaphisique	Métaphysique
٣٧	٤	هوفيدنغ	هوفديننغ
٤٠	١	هوم	هيوم
٤٧	١٩	فاستون	فاطسون
٤٨	١٩	Psychologie mentale	Pathologie mentale
٥٣	٣	أم هل هي	هل هي
٦٨	١٨	الدماغ	المخ
٧٩	٢١	اوثيروس	لوثيروس
٨٣	٣	فاستون — Waston	فاطسون — Watson
٨٧	٢	يقتضه	يقتضيه
٨٨	٢٠	بالغيات	بالغايات
١٠١	١٦	لم يعد هو	لم يبق على حاله
١٠٧	١٢	هم (في بعض النسخ)	إياهم
١٠٩	٥	الداخلي	الاول
١٣٥	١٤	Rose	Rase
١٤٤	٣	منحجب على	منحجب عن
١٤٧	١٠	عليها	سماعها
١٨٨	٨	الثانية (في بعض النسخ)	الدقيقة
١٩٣	٢	تنحلل	تنحل

ص	س	خطأ	صواب
٢١٢	١	حينذاك	حينئذ
٢٣١	٢	على	عن
٢٣٤	١	لا	الا
٢٤٥	١٨	الصبى	الصبا
٢٤٨	٢	آونة	آن
٢٨٦	٢٤	الا	إلى
٣١٢	٢٢	والقريبتان	والقريبتين
٣٧١	١٢	الحقيقي	الاحتراق الحقيقي
٣٧٤	٤	متوازية	غير متوازية
٤١٢	٢٠	المدارك	المدرك
٤٣٩	٦	الخطورة	الخطور
٥١٣	١٠	داوين	داروين
٥١٥	٦	تصح	تصلح
٥٤٧	٢	المخقالة	المخالفة
٦٠٦	٧	فظرية	فطرية
٦٣٧	١	الثالث	الرابع
٦٤٥	١٥	إرادية	لا إرادية
٧٠٨	١٤	حاول	حال
٧٩٣	٤	هذا	إذن
٧٩٣	٢٢	يستطيع	لانه يستطيع

وغير ذلك هنات لا تخفى على القارئ



pelican Books

